الدكتور ملحم قربان

خلدونيّات :

السّياسة العمرانيّة

دراسات منهجيّة ناقدة
في الاجتماع السّياسي



خلدونيّات :

السّياسة العمرانيّة

الطبعة الاولى

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان

الدكتور ملحم قربان

خلدونيّات ٤

السّياسة العمرانيّة

دراسات منهجيّة ناقدة
في الاجتماع السّياسي



الإهـــداء

الى الذين يعتزون بالتراث ،
لا حدوداً تفضي الى التحجر ،
بل خلفيات صامدة ومرنة تساعد على النصر
في معركة التحرر !

للمؤلّف

1. *Meaning and Confirmability*
2. *Political Realism*
3. «Natural Rights» in Rousseau's *Social Contract.*»

4. *A theory of Value.*

5. «Secularism and Islam»

6. *Chapel Talks*, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 ـ الواقعية السياسية ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت ، 1970 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981

8 ـ اشكالات ، طبعة أولى ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980
طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

9 ـ الحقوق الانسانية ، طبعة اولى ، بيروت ، 1968 .
طبعة ثانية ، بيروت ، 1969

10 ـ المنهجية والسياسة ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .
طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977

تاريخ لبنان السياسي الحديث :

11 ـ الجزء الأول ، الاستقلال السياسي ،
طبعة أولى ، الأهلية ، بيروت 1977
طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، (مجد) بيروت ، 1981

12 ـ الجزء الثاني ، **بناء دولة الاستقلال** ، (مجد) بيروت ، 1982 .

13 ـ الجزء الثالث ، **القرار** ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978

قضايا الفكر السياسي :

14- **القانون الطبيعي** ، طبعة أولى ، (مجد)، بيروت،1982

15- **الحقوق الطبيعيّة** ، طبعة أولى، (مجد)، بيروت ، 1982

16 - **القوّة** ، طبعة اولى ، (مجد) بيروت، 1982 .

17- **أزمة السياسة في لبنان** ، طبعة أولى نفدت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، ١٩٥٨

18 - المواقف الحاسمة » .

19- « الأخلاق والمجتمع » .

20- « الصراع بين الشيوعيّة والديمقراطيّة » بحث ألقي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامّة ، مسائل الدفاع والاستراتيجيا بتاريخ 11 / 2 / 1981

سلسلة خلدونيات

21- I - السياسة العمرانية

22- II - قوانين خلدونية

23- III - نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون

قيد الطبع

1 - علمانية دركهايم الاخلاقية وتشعباتها الاجتماعية

2 - « العقل في القرآن » ؟

3 - إسلاميات

4 - إشكالات ماركسية

5 - جبل المطامح .

تقديم عام

يرجع اهتمامنا بابن خلدون وفكره واسلوبه الى عهد بعيد . على ان ذلك الاهتمام بقي ، مع كونه ضرباً من ضروب الرغبة الجامحة ، حلماً يراود المخيّلة مراودة لا تتخطّى حدود التمني ولا تتجاوز أمْداء حب الاستطلاع .

وأُعطيت لهذا الاستعداد المتأصل فرصة التحقيق . كان ذلك عندما كُلِّفْتُ من قبل ادارة الكليّة والجامعة ـ كلية الحقوق والعلوم السياسيّة والادارية في الجامعة اللبنانية ـ ان اتولّى تدريس مادّة علم الاجتماع السياسي لطلاب الدراسات العالية فيها ـ طلاب ديبلوم العلوم السياسيّة ، احدى متطلّبات شهادة الدكتوراه في العلوم السياسيّة .

وتعمّقت ، بفضل ذلك ، القراءات والدراسات . كما توسّعت وتشعبت المطالعات . وانبثق ، عن هذه وتلك ، الدافع الأهم الذي انضج قرارَنا بنشر هذه الدراسات عن ابن خلدون كتاباً يظهر على الملأ حاملا ، للاختصاصيين منهم وغير الاختصاصيين ، ولكن بنسب مختلفة ، تحدّيات كثيرة وتصويبات .

وكان ذلك الدافع فكريّاً حضاريا .

لم يكن احدٌ ممن عالجوا فكر ابن خلدون واطلعنا على معالجتهم يصور ابن خلدون في معالجته له تصويراً دقيقاً وصحيحاً وصريحاً . كلهم شوهوه ! ولا ندري ، وليس من المهم ان ندري ، ما اذا كان هذا التشويه مقصوداً وواعياً ام غير مقصود ولا واع . صح ان مسؤوليّة من يشوّه بقصد التشويه تختلف عن مسؤولية من يشوّه بغير هذا القصد ـ وحتى بلا قصد على الإطلاق . ولكننا لسنا هنا للتفتيش عن هذه المسؤوليّة ، ومداها ، ودوافعها ، وماتستتبعه من امور .

همنا كشف التشويه ! وتصحيحه اذا امكن !

ويبقى هذا الهدف ـ وهو الهدف الأقرب ، اي اضعف الايمان ـ تحدّياً لكل قارىء لفكر ابن خلدون ـ وخصوصاً المقدّمة . وذلك لاعتبارات كثيرة . نكتفي بذكر بعضها وحسب .

ان ابن خلدون عبقري . والغوص في خبايا العبقريّة ليس بالامر السهل .
ثم ان العصر الذي عاش فيه ابن خلدون وتحرّك ـ انساناً ومفكراً ـ لم يكن العصر

الذي فُصّل على قياسه تماماً . وكان هذا الامر وحده مدعاة للتجاذب وربما للتناحر والتناقض ، بين بعض ما يتحكم فيه من قوى وبين مبتغيات ابن خلدون وطموحاته .

يخلق ذلك ، في الدرجة الثالثة ، وعلى الأغلب مشكلة التعبير عن كوامن الأفكار وحقيقتها . هل عبر ابن خلدون عن معتقداته تعبيراً صريحاً ودقيقاً ام حاول الاحتيال على بعضها بما يتناسب مع الظروف والمقام ؟ .

ثم ، وفي الدرجة الرابعة ، وعلى افتراض ان ليست هنالك مشكلة تعبير ، ألم يحوّر ابن خلدون ويعدّل ويزيد وينقّح في ما سبق ان كتبه بعدما تذكر فكرة هامّة هنا ومبدأ عاماً هناك وقولاً مأثوراً لاحد الثقاة هنالك ؟

تكفي هذه الاعتبارات ـ على ما نظن ـ لتبيّن ان الوقوف على حقيقة فكر ابن خلدون هو ضرب من التحدي الكبير . ومن هنا تعظم اهمية وصعوبة كشف التشويهات التي يقع فيها من كتبوا عن ابن خلدون . وكذلك تعظم معاً اهمية وصعوبة تصحيح تلك التشويهات .

وتعظم الاهميّة والصعوبة معاً عندما تبغي ، ونحن نبغي بالتأكيد ، إخضاع فكر ابن خلدون ذاته للنقد العلمي الحاسم والدقيق .

وتعظم مسؤوليتنا اكثر واكثر اذا اردنا ، ونحن بالفعل قد اردنا ، ان نربط اسهامات ابن خلدون بتطور الحضارة الانسانيّة ـ وخصوصاً بمرحلتها الحاضرة ـ على ما يتوفر لنا ذلك طبعاً .

غير ان الربط الذي نقوم به ـ وهذا مما يميّز هذه الدراسات عن غيرها ـ هو ربط علمي دقيق يختلف اختلافاً جوهرياً عن الربط الفكري العام . فإذا اعتبرت اسهاماً خلدونيا وتداً مثلا كان الربط الذي نتبناه نوعاً من السلم المنصوب عند هذا الوتد والذي تتسلّق درجاته درجة درجةً الى منصة معينة . بالمقارنة مع هذا الربط يكون ربط الآخرين عقد آخر الخيط الذي يتعلّق اوله بطيّارة من القصب والورق بهذا الوتد . فبينما تتلاعب الرياح ـ رياح الاهواء والايديولوجيات ـ بالثاني يبقى الأول ثابتاً جامداً في وجه الأعاصير الغاضبة .

هذا مع العلم ان لكل تشبيه حدوده . وما زاد عن هذه الحدود فهو من الشيطان !

ثم انك تعرف وتميز في ربطنا متى ينتهي الاسهام الخلدوني ولماذا ينتهي ومتى يبدأ ترميمنا له ولماذا . أما في الترميات الأخرى فتتحير لدى بحثك عن تلك الحدود .

وهكذا فنحن نقصد ، عبر هذه الدراسات ، ان نتعرّف الى فكر ابن خلدون ، وان

نصحّح تشويهات الدارسين لهذا الفكر ، وان نغربله فنميّز غثّة من سميته ، ثم ، ان نربط اسهاماته القيّمة بقضايا الحضارة الانسانية المعاصرة .

وهذه هي ، على ما نظن ، الطريقة الأفضل لتبيان دوره الرائد في بناء حضارتنا الحديثة .

ملحم قربان

ضهور الشوير بتاريخ 30 ايلول سنة 1982

تقديم السياسة العمرانيّـة

تتناول دراسات **السياسة العمرانيّة** موضوعات محدّدة للغاية ـ ولكنها مختارة بدّقة وعناية . وذلك لتحقّق غايات محددة كذلك . فالتداخل ، مثلاً ، بين الديني والعقلي لدى ابن خلدون ؛ او التشابك بين السوسيولوجي والديني يذهب الى تبيان مفترض هام من مفترضات الفكر الخلدوني .

وهذا المفترض هو مفترض هام لأنه الأساس الـذي ، بالاحـرى ، احـد الأسس التي ، يقوم عليها بناء الفكر الخلدوني .

ولماذا التعرض الى ذلك التداخل او ذاك التشابك ؟

هل جاء هذا بالصدفة ؟

كلا . ثم كلا . لقد فرضت قراءاتنا للأدب الخلدوني ـ للكتابات التـي تناولـت معالجة نواحيّ من الفكر الخلدوني ـ هذا الموضوع . ولقد كانت موضوعة التداخل ذاك او التشابك ردّة فعْل تصحيحيّـة تجاه موضوعات كثـيرة في الأدب الخلدونـي تحـاول ، على الأغلب ، تحديث الفكر الخلدوني ، ولكن بطريقة خاطئة ـ بطريقة تشوّه الفكر الخلدوني الاصيل .

وهكذا يتبينّ ان هنالك على الأقل نوعين من الطرق التي تبغـي تحـديث الفـكر الخلدوني وعصرنته : النوع الذي ، لِضعفٍ في النظر او لِقلَّة المراس في عمليّـات الترميم المؤتمن ، لا يهتم بالتشويه ؛ والنوع الذي يصـّر على ألاّ يشوّه .

ولا يخفى ان النوع الثاني هو النوع الأصعب . وتكمن تحدياته في أكثر من قضية وعلى أكثر من صعيد من صُعد المعالجة . ولذلك فيقدر على الأول العالم الاصيل وشبه العالم وحتى اللاعالـم . أمّـا الثانـي فلا يقبَـلُ تحـديّه سوى القلّـة القلّـة ، من العلماء الأصيلين . والقبول بالتحدي ليس بحكم الضرورة نجاحاً بمواجهته . تفصل بين الاثنين صعوبات كثيرة ومزالق .

ونرجع الى موضوعة التداخل او التشابك ـ فعندما تصح ، واذا اقتنع القارىء كما يقتنع الكاتب بصحتها ، تتبدّى على الفور ، بعد قراءات جديّة طبعاً ، الضلالات التي يتخبط فيه كتّـابُ ليسوا بنكرات في حقولهم عندما يتعرضون الى الفكر الخلدوني .

ولا تقتصر معالجاتنا التحديثية للفكر الخلدوني على تصحيح محاولات الكتاب الآخرين المضلِّلةَ . انها تقترب من هذه الغاية من مقتربات مختلفة . احد هذه المقتربات قراءة الفكر الخلدوني من زاوية قضية حديثة .

مَثَل ؟

« الوازع » : الزام ام التزام ؟

ونترك للقارىء النجيب ان يتلمس طريقه ، على ذوقه وَرَسْلِه ، عبر تلك المقتربات التي تعج بها دراسات السياسة العمرانية .

وتتساند اكثر مما تتدافع بحوث هذه السلسلة ـ الخلدونيات ـ والحجج والموضوعات التي تتقمّصها تلك البحوث ، وبالتالي الاستنتاجات التي تتوصل اليها . فالرؤية الأصّح الى الخلدونيات هي الرؤية الشاملة والعميقة معاً ـ هي الرؤية التي تعتبر اجزاءَها الثلاثة تلعب ادواراً متكاملة .

غير ان هذا التكامل لا يقضي قضاءً تاماً على استقلاليّة كلٍّ من هذه الاجزاء ـ ولا حتى على استقلالية كل من بحوث كل جزء . فالإستقلالية والتكامل هنا ـ كما في الكثير من الظاهرات الاجتماعية والوقائع ـ ليست لتتناقض لا فكريّاً ولا عملياً .

ولذلك فقد كان بامكان هذه الخلدونيات ـ وباجزائها الثلاثة ـ ، وقد يتكاثر هذا العدد في المستقبل ، ان تظهر في مجلّد واحد . ولهذا الامر ، كما هو معلوم ، حسناته وسيئاته .

وكان الفضل في تفضيل اخراج الخلدونيات سلسلة على اخراج محتوياتها في مجلّد واحد للقائمين على المؤسسة الناشرة . لذلك ، وبقدر ما في هذا الاختيار من حسنات ، يكون القارىء مديناً لهم بالتمتع بها .

أما نحن فما يهمنا من الأمر انما هو حصول التواصل بين القراء المهتمين بهذه القضايا وبين ما تحتويه هذه السلسلة ـ خلدونيات ـ من افكار ـ وهذا طبعاً ، مقدّمةً ، لما يمكن ان تصح تسميته ، وعن حق ، بالتفاعل الحضاري : تقيياً ، ونقداً ، وتصويباً للمواقف ؛ وانقاذاً من ضلالات ، وتوجيهاً ، ورؤى مستقبليّة ، وتطلعات .

ولا يخامرنا شكٌ بان هذه المُنى ـ او قطاعات منها على الأقل ـ لا شك حاصلة ـ ان لم يكن عاجلاً فآجلاً . يبقى ان تتقرر نوعيتها وفاعليتها التاريخيّة . غير ان مسؤوليّة ذلك لا تنحصر بنا ـ بالأحرى قد اصبحت منذ الآن في مرمى القرّاء . حسبنا نحن اننا قمنا بنصيبنا من هذه المسؤولية . وأملنا كبير بأن ذوي العبقريّة من القرّاء لن يتوانوا بتحمل مسؤولياتهم تجاه تلك المسؤولية !

السياسة والذكاء في قاموس ابن خلدون

1 ـ الموضوعة :

إنّهما (أي السياسة والذكاء) يتجافيان ولا ينسجمان إلا في معدّلات معدّلة .

« قال ﷺ سيروا على سير أضعفكم ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلّة الإفراط في الذكاء »[1] .

يكتسب هذا المقتبس أهميّة خاصة من علاقته المباشرة بثلاثة مواضيع :

أ ـ النص الخلدوني للأسلوب السكولاستي .

ب ـ واقعية القول المأثور .

ج ـ علاقة السياسة بالذكاء المفرط .

نتناول هذه المواضيع بترتيبها الموضوع .

2 ـ السكولاستيّة الخلدونيّة :

نذهب إلى أن ابن خلدون يستعمل أحياناً الأسلوب السكولاستي ليدعم ما يذهب إليه أو ليساعد موقفاً اتفق أن أخذه بناء على أسلوب مغاير . ليس بين القول الدّيني والموقف المقترح ـ المنوي الدفاع عنه ـ سوى قفزة صغيرة . الأول يدعم الثاني دعماً مباشراً في تفكير ابن خلدون . ولذلك فلا حاجة لا لتوضيح ولا لبناء جسر منطقي بين الاثنين . « سيروا على سير أضعفكم » في رأي ابن خلدون ، يخول الشارع بدون أي تساؤل الاستنتاج ـ الاستنتاج الذي يباركه ابن خلدون على ما يظهر ـ « اشتراط قلة الافراط في الذكاء في الحاكم » .

وهذه حجّة وحسب ، من مجموعة من الحجج التي ، تدعم موضوعتنا والتي يلتقيها المتفحّص المدقق عبر المقدّمة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص189 .
(الفصل الرابع والعشرون ، من القسم الثالث من الباب الأول : « في أن ارهاق الحدّ مُضرّ بالملك ومفسِدٌ له في الأكثر ») .

والمعيار الذي نستخدمه هو أن البرهان يكتمل على أساس أن مقدّمته قول ديني واستنتاجه الموضوعة المنوي تبنّيها صحيحة . فيما عدا ذلك ، حيث لا ينطبق هذا المعيار ، لا تستقيم حجتنا . وواضح أن هذا المعيار ينطبق في هذه الحالة المدروسة هنا .

3 ـ واقعيّة القول المأثور : « سيروا على سير أَضْعَفِكم » :

ويبقى هذا القول المأثور ذا قيمة عملية وواقعيّة حتى ولو لم تدعَمْه هالة دينيّة . والهالة الدينية هذه تلعب هنا دور الخير على مذهب القول العامي : « زيادة الخير خير » .

ويَستمد هذا القول المأثور واقعيته وفاعليته العمليّة من كونه ينطبق انطباقاً طبيعياً على اختباراتنا ـ وخصوصاً اليوميّة منها . اذا سار الموكب على « سير أقواهم » أي بسرعة أسرعهم انقسموا قسمين على الأقل ـ اذا لم ينقسموا أكثر من اثنين . ذلك لأن الضعفاء (البطيئين) ليس بامكانهم مماشاة الأقوياء (السريعين) . وللواقعية بُعد آخر في هذا القول المأثور : السريع يمكنه أن يبطيء ليبقى مع البطيء وأما البطيء فلا يمكنه مماشاة السريع .

مما تقدّم يتوضح مفترض هام يستند اليه هذا القول ـ حتى يستقيم معناه وتقف صحته مستقيمة الرأس مرفوعة على أسانيده : إننا نشير الى افتراض الوحدة . لو لم يهتمّ هذا القول بالوحدة ، لما ضرب على وتر حساس في جسم مركبنا الاختباري عبر السنين ولما ، بالتالي ، أعجبنا معناه واستسغنا صحتّه .

ولا نكتفي ، من زاوية مدقّقة ومتعمّقة ، بذكر هذا المفترض وحدهُ . إنه يتساند ، في هذا القول المأثور ، مع مفترض آخر ـ وإلا فقد صحته الواقعية وحكمته العمليّة . وهذا المفترض الآخر ، ما هو ؟ إنه المفترض المتعلق بسرعة الركب ؛ وعلاقة هذه السرعة بالغاية التي يتحرّك الموكب نحوها ـ الهدف الذي يقصد تحقيقه . فإذا كان تحقيق الهدف المقصود يتطلب سرعة تتعدّى ما يقدر الضعفاءُ مسايرتها تزعزعت حكمة القول المأثور عملياً ، وانهارت ، لذلك ، معها صحته .

« سيروا على سير أضعفكم » هو حكمة عمليّة ـ شرط أن تتوفر له ظروف تماشي ومفترضيه : الاصرار على وحدة الموكب ، وربما من زاوية أن الجمع والوحدة هما عنصرا قوّة ، والتأكد من أن سرعة « الأضعف » في الموكب لا تؤثر سلباً على تحقيق الغاية التي يقصد الموكب تنفيذها .

4 ـ علاقة السياسة بالذكاء المفرط :

وما علاقة ذلك بعلاقة السياسة بالذكاءِ المفرط ؟

مدخل هذه العلاقة هي فكرة أن صاحب الذكاء المفرط هو الأسرع « الأقوى » في الركب لا الأبطأ « الأضعف » . وفي إطار المفترضات الموضّحة تصبح سياسة أصحاب

الذكاء المفرط طريقاً إلى الهاوية .

ويبقى هذا مجرّد تفسير يصح أن يصبح تفسيراً علمياً كما يمكن أن ينقلب تفسيراً أيديولوجياً . لنقرر أيهما هو ـ وخصوصاً بالنسبة لمقدّمة ابن خلدون ـ نلجأ مباشرة إلى ما هو فيها ذو علاقة مباشرة به .

غير أن الرجوع مباشرة إلى ما هو ذو علاقة مباشرة بهذه الموضوعة قد تشوّه عرض فكرة ابن خلدون وتسلسل معْطياتها . لذلك ، وللحفاظ على الاثنين : الفكرة الخلدونية وتسلسل مقدّماتها (معطياتها) ، نفضل أن نقتفي أثره ـ ولكن بشيء من الحذر وببعض تحفظ .

I ـ العلاقة السياسيّة :

لقد ذهبنا في مواضع مغايرة إلى أن السياسة تتمحور حول العلاقة السياسيّة ، وإلى أنَّ العلاقة السياسيّة هي علاقة حاكم بمحكوم . وإخال ابن خلدون يعني هذه العلاقة بمصطلحه « الملكة » في المقتبس التالي :

« إعلم أن مصلحة الرعيّة في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطّه أو ثقوب ذهنه وانما مصلحتهم فيه من حيث إضافته اليهم فان الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين متسبين فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعيّة من لها سلطان والصفة التي له من حيث اضافته إليهم هي التي تُسمى الملكة وهي كونه يملكهم »[1] .

تستلفت الاهتمام في هذه المقطوعة مجموعة من الأفكار : بعضها عَفَا عليه الزمَّن وبعضها ما يزال حياً ـ بل يزداد ألقاً مع الأيام ومع تطور الحضارة الانسانية .

من الفئة الأولى الفكرة أن الملك يملك الرعيّة .

وإن قلّت الأمثلة على النوع الأول : النوع من الأفكار الذي عفا عليها الزمن ، فان الأمثلة على النوع الثاني من الأفكار قد كثرت : النوع الذي لا يزال يحافظ على زهوه من الأفكار الخلدونية . وهذا مقياس من عدّة ، يتبناه الدارسون الواعون لكي يقيّموا ، تَقَيّماً علمياً ، انتاجه وأفكاره . وانه ، وبالنسبة لهذا المقياس ، لا يخف وزنه ، بل بالعكس ، يرجح .

ومن هذه الأفكار الانطلاقة من أن أساس العلاقة السياسية ، « الملكة » ، هي المصلحة ـ مصلحة الرعيّة .

وعرض ابن خلدون لهذا الأساس يلفت النظر هو بدوره ؛ يلفته ببساطته وسلاسة

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، المرجع المذكور ذاته ، ص188 .

بيانه ووضوحه ومباشرته ـ وأكاد أقول أيضاً بروحه المرحة :

« إعلم أن مصلحة الرعيّة في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه » .

ومن تلك الأفكار أيضاً أن تلك المصلحة تكمن في علاقة بين طرفين : « نسبة بين منتسبين » . « وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته اليهم » .

واتفق ، وبناء على أساس قد تخطّاه تطور الحضارة الانسانيّة ، ان سمى ابن خلدون تلك العلاقة « ملكة » . و « الصفة التي له من حيث اضافتُهُ اليهم ، هي التي تسمّى الملكة » .

ولم يعد الاسم الذي أطلقه ابن خلدون ينطبق على تلك العلاقة. واتفق أن أطلقنا عليها اسم العلاقة السياسيّة .

II ـ المقصود من السلطان :

وهذه العلاقة هي جزءٌ لا يتجزأ من المقصود بالسلطان لدى ابن خلدون .

« فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه فإنها ان كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم وان كانت سيئة متعسّفة كان ذلك ضرراً عليهم وألآكا لهم »[1] .

وما هي الأجزاء الأخرى ـ غير الملكة ـ التي تؤلّف ـ في رأي ابن خلدون ـ المقصود من السلطان ؟ هناك عنصران منها يتجليّان في هذه المقطوعة :

الأول ؛ ان تكون هي ذاتها جميلة وصالحة وجيّدة .

والثاني ؛ أن هنالك توابع لهذه الملكة ، وينبغي ، كالملكة ، أن تكون هي بدورها صالحة وجميلة وجيدة . وذلك لأنَّ مصلحة الرعيّة تقتضي ذلك . ويتابع ابن خلدون بحثه في هذه القضايا مركّزاً على هذا الوجه الإيجابي للحكم . وربما كانت لذلك تفسيرات مهمّة ذات علاقة بصلب الموضوع . يكفينا الآن الإشارة إلى هذه القضيّة .

وماذا لو لم تكن « هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان » ؟ ماذا لو لم تكن « جميلة صالحة » ؟

« وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وألآكا لهم » .

ولكن هذه بداية القصّة وحسب . ماذا ينتج عن ذلك ؟ هل يترتب على الرعيّة عمل

(1) ابن خلدون ، **المقدمة** ، المرجع المذكور سابقاً ، ص188 .

شيء تجاهه ؟ نركّز على هذا المفصل من النظريّة السياسيّة الخلدونية لأنه المدخل ـ المدخل الطبيعي وبالتالي الأنسب لبحث القضايا التي هزّت الفكر السياسي ـ ولا تزال ـ هزّاً عنيفاً . ومن هذه القضايا ، للتذكير وحسب لا للتدليل ، القانون الطبيعي مثلاً والحقوق الطبيعيّة . نذكر ذلك لا لبحثه الآن بل بقصد الرجوع إليه فيما بعد ـ خصوصاً وأن ابن خلدون نفسه لا يتناوله بالبحث في هذه المناسبة. ونتابع مع ابن خلدون تحليل تلك الملكة وأسبابها :

« ويعودُ حُسن الملكة إلى الرفق فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذُلُّ ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويُخرَّب السياج وان دام أمره عليهم وقهرُه فسدت العصبيّة لما قلناه أولا وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية »(1) .

وبالرغم من أن ابن خلدون ، حسب زعمنا ، لم يتابع مركزاً على تبعات الرعيّة حيال كون الملكة « سيئة مُتعسّفة » ، فإنه يقدّم لنا في هذه المقطوعة أربعة اتجاهات قد تتخذها الأحداث في ظل هذه « التعسفيّة السيئة » . وهذه الاحتمالات هي نتيجة مراقبة ابن خلدون الواعية لأحداث التاريخ في عصره وفي العصور التي عرفها . انه يعي هذه الاحتمالات لأنه علم بحدوثها تاريخياً . فنظريته هنا ـ اذا صحت تسميتها بالنظرية ، وهي علميّاً ومنهجياً لا تصح ، ـ هي وصفيّة وحسب . تكتفي بوصف الواقع ومجموعة الاحتمالات التي اتفق أن أخذتها الأحداث تاريخياً .

III ـ ابن خلدون والحقوقطبيعيون .

وبهذه الصفة يختلف ابن خلدون اختلافاً جوهرياً عن مفكري القانون الطبيعي أو المفكرين الذين ظاهروا نظرية الحقوق الطبيعيّة . هؤلاء أرادوا أن يوجهوا التصرف السياسي بينما ابن خلدون ركّز همّه على عرض الاحتمالات الممكنة أمام قارئيه . وترك لهم حرية الاختيار من بينها . واذا رأيت في فعل ابن خلدون هذا بعض توجيه ، وهو بالفعل المقدّمة الاولى لكل توجيه ، يصبح الفرق بين ابن خلدون ومفكري القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية فرقاً بوضع النبرة وبالتوكيد . هؤلاء يتوجهون أكثر إلى المستقبل ويقترحون تغيير الواقع ومبرراته . وهذا يستقرىء التاريخ ويستجلي عبره عبر حوادث الماضي والاختبار الانساني الذي تم وحصل .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص188 - 189 .

IV ـ الاحتمالات الأربعة :

وأما نتائج « القهر والبطش بالعقوبات والتنقيب عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم » فيبوبها ابن خلدون ، في المقتبس المدروس ، تحت أربعة عناوين :

أ ـ العنوان الأول : هو العنوان السيكولوجي النفساني :

بمقتضى هذا الباب تنكفيء الرعيّة على ذاتها وتتحكم الثنائية بتصرفاتها : الظاهريّة والباطنيّة . وتتسع الفجوة بين الاثنتين .

« شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم » .

« فالتعسف والقهر يقودان ، وهذا احتمال كبير ولكنه يبقى واحداً من عدّة احتمالات ، الى « افساد البصائر والأخلاق » . بكلمة ، إلى إفساد النفوس .

وبهذا يكون ابن خلدون مقدّمة نظريّة ، وبقدر ما هو يصف واقعاً انسانياً ، دعامة اختباريّة ، لما يجهد المفكر الانجليزي الكبير جون ستيورت مل ، في بحثه « أفضل أنواع الحكم هو الحكم البرلماني » . ان يسوقه ضد الحكم الديكتاتوري . أنه يفسد الشعب ويقوده الى الخمول. إنه يثبط عزائم الأفراد من أبناء الشعب فيرميهم في أحضان الخنوع .

واذا كان تحمس جون ستيورت مل لهذه النتيجة واعتبرها أسوأ النتائج المترتبة على الديكتاتوريّة ، وهكذا فهي تحسم القضية ضدّها ، واذا كان ابن خلدون لم يفعل ذلك وبذات الحماس ، فإن وراء هذا الفارق خلفيّات تاريخيّة واعتبارات دينيّة ، ومعطيات اجتماعيّة سوسيولوجيّة يحسن بالمدققين التفتيش عنها بصبر ومشقة ورويّة . وتبقى هذه الاستقصاءات الأساس الموضوعي لمطلق حكم يتعلّق بمقابلة الفريقين ـ المفكرين . وبمعزل عنها تبقى الأحكام المقابلة لهما ضرباً من التأويلات العاطفيّة والتفسيرات الايديولوجية .

ولذلك نكتفي نحن هنا والآن بتسجيل الواقع وتوضيح معالم الطريق للبحث الواعي والمدقق .

ب ـ العنوان الثاني : مسلكي ، اقتصاصي ، معتدل :

والفرق بين هذا الباب والباب الأول هو أنه يجعل العاملين بضوئه من أبناء الرعية ـ يتصرفون بما يطال الحاكم المتعسّف ولا ينفسون غضبهم بالانكفاء على ذواتهم :

« وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيّات » .

وبالرغم من أنّ تصرف الرعيّة هنا يطال ، بمفاعيله على الأقل ـ الحاكم المتعسّف ، فإن ابن خلدون لا ينسى ، في هذه المناسبة ، أنْ يربط هذه التصرفات بدواخلها ـ بالنيّات ، النيّات التي تكون قد أدّت اليها فبيّنتها تصرفات هذا الحاكم .

فللنوايا ـ مبيتة أم غير مبيتة ـ دور تلعبه في السياسة . ولما تعلم أن بعض السياسيين المعاصرين[1] المعدودين من النخبة المثقفة تقع في شرك اهمال مثل هذه العناصر في السياسة تتأكد من مدى عصرنة التفكير الخلدوني . إنه أكثر عصريّة من بعض مثقفي معاصرينا ـ على الأقل في هذه القضيّة .

وبمقتضى هذا الباب تخذل الرعيّة المستبّد بها ، الحاكم المستبد . وتكون المصيبة موجعة لأنها تأتي في مناسبة محرجة : « في مواطن الحروب والمدافعات » ـ أي حين يحتاج الى مساعدتها . بل حيث تكون حاجته اليها ماسّة وشديدة .

وهكذا يُفسدُ التعسّف ، وعبر النيّات ، الحماية .

وعلى الرغم من اقتضاب هذه الحجّة ، وهو اقتضاب مستحسن منهجيّاً ـ تبقى لهذه الحجّة ـ وخصوصاً لمن تَنَبّه الى خلفيّاتها الخلدونيّة ـ تشعبات هامّة . وما لمْ نتنبّه لذلك أصبح الاقتضاب ، وهو حسنة منهجيّة كما ذكرنا ، مضلّلاً فكرياً . ينقذ من هذا الضلال الفكري التعمق ؛ ويضفي كذلك على الاقتضاب بريقاً خاصّاً .

ترتبط الحماية بأربعة على الأقل من مفاهيم ابن خلدون الأساسيّة : المُلك ، والعمران ، والحكمة الربّانية ، وموضوعة ان للهِ يدٌ في التاريخ .

« واذا حصل التعاون حصل له (للانسان) القوتُ للغذاءِ والسلاح للمدافعة وتمّت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني وإلاّ لَمْ يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم وهذا هو معنى العمران »[2] .

فلولا الحماية ، حسب هذه المقطوعة ، و« السلاح للمدافعة » لما تمت « حكمة الله في بقائه (أي بقاء الانسان) وحفظ نوعه » . وهكذا ترى الى أي مدى يطال مفهوم « الحماية » في تفكير ابن خلدون فتدرك بعض أهميته .

وكذلك ربط هذا المفهوم « بالعمران » . فلولا « الحماية » لما حصل العمران . وهل يخفى على دارس لابن خلدون ـ مطلق دارس ـ ما يعنيه العمران لابن خلدون ؟ « مع هذا

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، تاريخ لبنان السيلسي الحديث ، الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1981 .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 43 (الفصل الأول من الكتاب الأول : « في العمران البشري على الجملة ») .

نرى من المفيد المجدي أن نلفت النظر إلى بُعْدين اثنين للعمران يشير إليهما ـ ولو تلمحياً ـ هذا المقتبس الذي ندرس . البعد الأول هو البعد السماوي ، «وتمت حكمة الله في بقائه (أي الانسان) وحفظ نوعه » ، « وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم » .

وهكذا نرانا وجهاً لوجه أمام الموضوعة الرابعة ذات العلاقة بموضوع الحماية ـ ان للهِ يَدٌ في مسيرة التاريخ .

والبعد الآخر لمفهوم العمران هو المفهوم السيوسيولوجي الاجتماعي : الأساس الذي يبنى عليه التعاون فيما بين الإنسان وأبناءِ جنسه .

ولتحقيق هذا التعاون ـ بل من متطلباته الضرورية ـ المُلك .

« فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى المُلك »(1) .

وهذا هو البعد الداخلي « للحماية » ـ وواضح أنه يكمل البعد الخارجي . وفي هذه القضيّة كما في ابن خلدون كذلك في جميع المفكرين السياسيين الأصيلين . فما معنى أن تحمي الناس (الرعية) بعضهم من عدوان بعض ولا تحميهم من تعديات الأعداء الغرباء ؟ والعكس يصح أيضاً وبنفس القوّة ولنفس الأسباب . ولذلك فهي « حقيقة الملك » :

« فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك »(2) .

وهكذا تتبوّأ الحماية في الفكر الخلدوني مركزاً مفصلياً هاماً . ومن هنا تكتسب أهميتها في المقطوعة المدروسة ألقا فوق ألَق .

ج ـ العنوان الثالث : مسلكي واقتصاصي متطرف :

هنا تتفجّر النوايا المبيتة ـ نتيجة لتصرفات الحاكم التعسفّية ـ اعمالاً عنفيّة متمادية .

« وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرّب السياج » .

نُقَدِّرُ أن معنى « ويخرب السياج » يترادف ومعنى « تفسد الحماية » . وهكذا، وبالنسبة لهذا المفهوم ، فكما في الباب الثاني كذلك في هذا الباب : العنوان الثالث .

غير أنّنا نلتقي هنا ، ونتيجة لاغتيال الحاكم المتعسّف ، مصيبة أضخم وأشمل : « فساد الدولة » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص43 .

(2) المرجع ذاته ، ص189 .

د ـ العنوان الرابع : غير مباشر يضرب العَصب وينخر العظم :

بمقتضى هذا الإحتمال تفسد العصبيّة . وهل يخفى ما للعصبيّة من أهمية ومن دور في بناء الدولة ؟ وبالتالي فان فسادُ العصبيّة « فساد لعصب الدولة ونخر للسوس في عظامها » . ويلمّح ابن خلدون الى ذلك في قوله :

« وان دام أمره عليهم وقهرُه فسدت العصبيّة لما قلناه أولاً وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية » .

ويرافق ذلك التلميح القوي تصريح أقوى . « يفسد السياج من أصله » وذلك بسبب « العجز عن الحماية » ـ وفي ظل العجز عن الحماية ماذا يتبقى للدولة ؟

فللتعسّف والقهر نتائج وخيمة جداً . وأمام هذه النتائج ووخامة عواقبها يظل صمت ابن خلدون عماّ يصح اعتباره مماثلاً لما نراه في نظرية القانون الطبيعي أو في نظريّة الحقوق الطبيعيّة أمراً يستحقّ الاستقصاء الجديد والتعمّق الباحث عن الجذور والخلفيّات .

ويبقى هذا من زاوية ما لم يركز عليه ابن خلدون . كان اهتمامه منصباً على أمر آخر : سبب « حسن الملكة » .

5 ـ الرفق :

وما ذلك السبب في « حسن المَلَكة » سوى الرفق بعينه .

« ويعود حسن الملكة الى الرفق » (1) .

« واذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيّئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأُشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب » (2) .

هذا هو الرفق ـ السبب في « حسن الملكة » في مقدّمة ابن خلدون ـ هذه هي نتائجه : صورة طبق الأصل عماّ تصوره بخصوصه وخصوصها .

واذا دلّت هذه الملاحظات على شيء ـ وهي تدلُّ على أكثر من شيء ـ فانها تَدُلُّ على معرفة متعمقة للطبيعة الانسانيّة ، ومراقبة حاذقة لحوادث التاريخ . ولذلك فانها تَنِمُّ عن الكثير الكثير من الواقعيّة .

غير أنها تبقى وفي حللها العامّة تلك ، كما في اطاراتها العامّة ، دون مستوى

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص188 .

(2) المرجع ذاته ، ص189

النظريّة العلمية : إن في السياسة والاجتماع - وبالتالي ، في العمـران ، وان في الطبيعـة البشريّة .

ومن أولى الدلائل على صحّـة موضوعتنـا أنهـا - تلك الملاحظـات - لا تصـحّ ان تعمم .

وكذلك ، من زاوية هذه الدلائل ، كونها لا تؤتمن . قد تصـح على مجموعـة من الناس ، أوعلى فرد من الناس ، في ظروف معينة . وربما صحّت على الكثيرين تاريخياً. ولكنها ليست لتصح ، وبحكم الضرورة ، لا عليهم في الظـروف ذاتهـا ، وفي أزمنـة مغايرة ، ولا على غيرهم في ذات الظروف .

ولذلك يبقى بين مستوى هذه الملاحظات - على أهميتهـا وصفـاً لواقـع تاريخـي معين ، وعلى واقعيتها - وبين مستوى النظريّة العلميّة فجوة لا يستهان بها . ولا يستهين بها إلا من استهان بتهمة السطحيّة بالتفكير تساق ضده والا من استهان بتهمة الخطأ توجّه ، إما من زاوية منهجيّة وإما من زاوية فكرية اختبارية ، إلى قول يقوله ويدّعي أنه صحيح .

والفرق بين هؤلاء وبين العلماء المسؤولين فرق هام وجوهـري . فهـلا وعينـا الى المسؤوليات التي تترتّب على وعي هذا الفرق !؟

6 - توابع حسن الملكة :

سبق وأشرنا إلى أن لتوابع حسن الملكة أهمية تضاهي أهميّة الملكة ذاتها . ولكننا لـم نعرف عندها ماذا يعنيه ابن خلدون بتلك « التوابع » . نصل الآن الى حدٍّ نقدرُ معه أن نتعرف الى معناه ذاك :

« وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم . فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير من التحبب الى الرعيّة »[1] .

فمن توابع الرفق لدى ابن خلدون - الرفق بالرعية - الأمور التالية :

النعمة عليهم ،
والمدافعة عنهم ؛
والاحسان لهم ؛
والنظر لهم في معاشهم .

---

(1) المرجع ذاته .

ونعلم حق العلم اننا لا نقتفي آثار ابن خلدون اقتفاءً دقيقاً هنا . يشجعنا على ذلك مسألتان تَعثَّر هو نفسه في معالجتها مما شجعنا بعض الشيء على أن نتوسع بعض الشيء في تفسير مفهومه « للتوابع » : توابع حسن الملكة .

أولى هاتين المسألتين ان ابن خلدون يفكر « بالتوابع » بالجمع بينما التفسير الدقيق لمقتبسه يجعل منها اثنتين فقط- فهل تريد أن تتهم ابن خلدون بضعف لغته العربية - ضعف يصل إلى حد عدم التمييز بين المثنى والجمع ؟ . ربما تريد أنت أن تفعل ذلك . أما نحن فنربأ بنفسنا من أن نركب هذا المنزلق .

وثانية المسألتين المشار اليهما تدور حول مفهوم « المدافعة عنهم » وهي في لغة ابن خلدون مرادفة على ما يظهر ، للحماية . وقد مرّ البحث بها : إنها تفسد بِفعل « التعسُّف والقهر » . فإذا كانت من توابع الملكة ، كما نرى الآن حسب ابن خلدون ، أصبح أن الملكة ذاتها ، أو على الأقل احدى قريباتها المقرّبات ، تفسد بفعل « التعسُّفَ والقهر » .

أفلا يصح ، نتيجة لذلك ، أن تصبح احتمالاته الأربعة المشار اليها خمسة ؟

نتحرر من هذا الاتجاه السلبي بالنسبة لتفكير ابن خلدون بطريقتين: الأولى ، ذكر لائحة التوابع كما مرّ ، والثانية ، بالتركيز ، معه ، على ايجابيات ملاحظاته .

وأولى هذه الملاحظات قوله :

« فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك » .

وقد سبق أن أشرنا إلى أهميّة هذه الملاحظة في دورٍ تقوم به بربط فكرة الحماية بفكرة الملك حسب التفكير الخلدوني .

وثانية هذه الملاحظات : قوله : « وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم » .

قيمة هذه الملاحظة - قيمتها المنهجيّة - أنها تشطب انتقاداً كان بامكان القارىء الناقد لابن خلدون أن يوجهه إليه في مقطع الرفق المار معنا في هذا البحث ، الانتقاد بأنه لم يعرّف « الرفق » قبل أن يعرض نتائجه .

وها هو يفعل ذلك الآن . ومع أن هذا الانتقاد ما كان ليكون قاتلاً بالنسبة لفكرة ابن خلدون وبالنسبة الى حجته ؛ إذْ كان بامكان المدافع عن ابن خلدون أن يذكر القارىء بأنه بامكانه أن يأخذ معنى الرفق بالمعنى العام المتداوَل . ومع هذا يبقى لملاحظتنا هذه ولتنبه ابن خلدون لها أهميّة تذكر : أنها تبين أن ابن خلدون لم يتناسى القضيّة تناسياً تاماً .

وثالثة تلك الملاحظات يستدعيها قوله : « وهي (أي توابع الملكة) أصل كبيرٌ من التحبب إلى الرعيّة » .

وعدا عن أن « التحبب الى الرعيّة » مطلب هام لكل سياسة واقعيّة ترغب في نجاحها ، يظل ذكر ابن خلدون له ، واصراره عليه ، ووضعه في مركز مركزي - من « وصيفات الملكة » - أهميّة خاصة . يستمد « التحبب إلى الرعيّة » هذه الأهمية الخاصة في الإطار السياسي الخلدوني من الدور الذي يلعبه في تعديل الانطباع الذي يخلقه قوله السابق : « أن الرعية ملك السلطان » . لم تعد الرعيّة ، في ظل هذا التعديل ، من الممتلكات وحسب ، أصبحت من الممتلكات التي يتبينّ أن من واجب السلطان « التحبب إليها » .

يبقى تقدير قيمة هذا التعديل . ولكن هذا يخرج عن إطار هذه الدراسة .

ومهما تَكُنْ قيمة ذلك التعديل - وهو أمر يطال الإطار العام للفكر السياسي الاجتماعي بل قل العمراني الخلدوني ، وبالتالي يساعد على تقرير مركزه المستحق في تاريخ تطور الحضارة الانسانية - تَبْقَ الالتفاتة إليه ههنا ذات علاقة بتركيب هذه الحجة الخلدونية في هذا السياق بالذات - أنها تعيد إلى ذاكرتنا علاقة الرفق بالملكة .

وتكون النتيجة القصوى للاهتمام بالرفق أن تصلح أحوال الملكة - جميع أحوالها : « فاستقام الأمر من كلّ جانب »[1] .

والأهم من هذا وذاك - هذا من رؤ ية محدّدة باطار موضوعتنا المدروسة في هذا البحث بالذات - انها تقودنا مباشرة إلى صلب تلك الموضوعة : علاقة السياسة بالذكاء المفرط . والعلاقة تلك ، حسب معطيات هذا المقتبس ، تمرّ بمفهوم الرفق .

7 - الرفق والذكاء :

علمنا أن الرفق من توابع حسن الملكة ، وأن له دوراً إيجابياً جداً في جعل « الأمر يستقيم من كل جانب » . وهكذا توضحت ، بعض الشيء ، علاقة الرفق بالعلاقة السياسيّة . فما هي الآن علاقة الرفق بالذكاء حسب ابن خلدون ؟ جواباً عن هذا السؤال ، يقول :

I - « الموضوعة » :

« واعلم أنه قلّما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس وأكثر ما يكون الرفق

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، مرجع مذكور سابقاً ، ص189 .

في الغفّل والمتغفّل وأقل ما يكون في اليقظ »[1] .

هذه موضوعة موضوعة بطريقة صريحة وواضحة . وترتبط فوق ذلك ، كما ينبغي لها أن تفعل لتجيب عن سؤالنا ، بين الرفق والذكاء ، ربطاً مباشراً . ولكن ، لماذا يتبنى ابن خلدون صحّة هذه الموضوعة ـ على تحفظه في صيغتهـا : « قلما تكون . . . » ؟ ما هي الأسباب التي تدعمها في رأيه ؟ أم أنها قضيّة مزاجيّة بالنسبـة له ؟ لو كان الاحتمال هذا الأخير صحيحاً لخسر ابن خلدون الكثير الكثير من رونقه الحضاري . ولكان ، فوق ذلك وفضلاً عنه ، قد وعد بشيء ولم يفِ بوعده . اسمعه يصف علمه :

« وأعطى لحوادث الدُّول عللاً وأسباباً »[2] .

« وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما « يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها »[3]

II ـ وعده وتنفيذه : التفسير السببي للعمران .

ولكن ابن خلدون ، وعد هذا الوعد، ووفى به . إذن ما هي الأسباب التي يقدّمها على صحّة مدّعاه ان التجافي قائم علاقة بين الذكاء « الشديد اليقظ » والرفق ؟ وعلى العكس تماماً من هذه العلاقة ،علاقة الجفاء ، تقـوم علاقة مصادقة وانسجام ، على الأكثر ، بين الرفق و« الغفّل والمتغفل » ؟ يقول :

« لأنه (أي اليقِظ) يكلِّف الرعيّة فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالمعيّة فيهلكون لذلك » .

III ـ الحجة الاختباريّة :

وهكذا يتبين أن لابن خلدون سبباً مركباً ـ من زاوية مقتربه الاختباري ، لرفع راية الموضوعة المزدوجة : عدائية الذكاء الشديد ، على الغالب ، للرفق ، وصداقة الرفق ، على الأكثر ، « للغفّل والمتغفّل » . وهذا السبب ذو صعيدين : نظري وعملي .

فعلى الصعيد النظري يرى هذا أبعد مما يرون هم « لنفوذ نظره وراء مداركهم ، ولاطلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالمعية » . ولهذا البعد النظري نتائج عملية قاهرة .

وعلى الصعيد العملي ، وبفضل رؤيته البعيدة ، يكلف ذلك الانسان اليقظ الرعية بما يفوق طاقتهم فلا يقدرون عليه . « لأنه يكلف الرعيّة فوق طاقتهم » .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص7 . (المقدّمة العلمة) .

(2) المرجع ذاته ، ص6 .

(3) المرجع ذاته ، ص189 .

وقد تعظم هذه النتيجة إلى حدّ توردهم موارد التهلكة ـ « فيهلكون لذلك » !

أم أن « يهلكون » هنا تعني « التعب المضني » . فيتبعهم بمطاليبه إلى حدّ الإضناء ! وعلى الحالين يربط ابن خلدون بين مقدّمات برهانه واستنتاجه الموضوعة المطروحة .

IV ـ الحجة السكولاستيّة :

ويُردف ابن خلدون حجته تلك بحجّة سكولاستية . وهي ما صدرنا بها هذا البحث . فليس من الضروري ترديدها هنا .

V ـ الحجّة التاريخيّة :

ويردف الاثنين معاً بحجّة تاريخيّة . ويصح أن تعتبر هذه الحجّة ، منهجيّاً ، ضرباً من الحجة الاختباريّة . فتكون عندها فرعاً من (III) . غير أن منطق المنهجيّة الدقيقة هذا لا يفرض علينا حذفها . هذا فضلاً عن أنها تدخلنا ، ولو عن طريق اللصلصة الحشريّة ، إلى زوايا التفكير الخلدوني الذي استوعب أحداث التاريخ واستند إليها . وانها ، فوق ذلك كلّه ، توسع آفاق معرفتنا بالاطلاع على أحداث تاريخيّة ذات مغزى . يقول ابن خلدون عبر هذه الحجّة التاريخية :

« ومأخذة من قصة زياد بن أبي سفيان وعُمَر لما عزله عمر عن العراق وقال له لِمَ عزلتني يا أمير المؤمنين ألِعجزٍ أم لخيانة ؟ فقال عمر لم أعزلك لواحدةٍ منهما ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك عن الناس (1) » .

هذه قصّة تاريخيّة يرويها لنا ابن خلدون . وهو هكذا يصف واقعاً تاريخياً . ونعتبر أنّه وصفه وصفاً دقيقاً وصحيحاً ـ هذا مع العلم أن هذا الأمر ليس من اختصاصنا ، ويبقى منهجيّاً قضيّة تقبل التحقيق من قبل من يرى أنه يستحق التحقيق والتدقيق . أما نحن فلسنا في هذا الوارد .

ولكن ما العبرة من هذه القصة ـ العبرة التي يستخلصها ابن خلدون ؟

« فأخِذَ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكَيس مثل زياد ابن أبي سفيان وعمرو بن العاص لما يتبع ذلك من التعسّف وسوءِ الملكة وحمل الوجود على ما ليس في طبعه»(2) .

هذه هي العبرة التاريخية . ويظهر أن ابن خلدون يتبناها .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص189 (الفصل الرابع والعشرون الثالث ، من الباب الأول : « في أن ارهاف الحدّ مضرّ بالملك ومفسد له في الأكثر » .

(2) المرجع ذاته . ولهذا المقتبس محمل على مفهوم ناصيف نصّار « لحتميّة » ابن خلدون .

ونكرر هنا ما سبق أن لفتنا النظر إليه عن أن مثل هذا الاعتبار الواقعي والتاريخي يبقى دون مستوى النظريّة بالمعنى العلمي الدقيق . ولا نكرر الاسباب التي قدمناها . على من يرغب بالتعرف إليها أن يراجعها في مقطع سابق . وليس هذا على ما نعتقده بالأمر الصعب على من يهتم بهذا الأمر . يبقى ، على كل حال ، أهون من تكرار كتابة ما سبق أن سجّل .

كما أنه يعفي الكاتب والقارىء معاً من مفاعيل التكرار النفسانية السيكولوجيّة - المفاعيل التي تشتغل سلباً بالنسبة لمقصد البحث العلمي والغاية التي يوجّه صوبها هذا البحث بالذات . المهم أن ننتهي هنا إلى غاية ابن خلدون .

8 - عيب الكيَس في السياسة :

وينظّر ابن خلدون ، في خاتمة بحثه ، تنظيراً يذكّر بأرسطو :

« وتقرر من هذا أن الكيَس والذكاءَ عيب في صاحب السياسة لأنه إفراطٌ في الفكر كما أن البلادة إفراط في الجمود والطرفان مذمومان من كل صفة انسانيّة والمحمود هو التوسُّط كما في الكرم مع التبذير والبخل وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن وغير ذلك من الصفات الانسانية . ولهذا يوصف الشديد الكيَس بصفات الشيطان فيقال شيطانٌ ومتشيطن وأمثال ذلك والله يخلق ما يشاءُ وهو العليم القديرُ »[1] .

والرجوع هذا إلى أرسطو هو رجوع يقتفي الأثر الحرفي - فهل هذه تحية اجلال من عبقري عربي لعبقري اغريقي ؟ أم إنها شيءٌ آخر ؟

وهل الإفراط بالذكاء هو المرفوض سياسياً أم الذكاء نفسه بصفته افراطاً في الفكر ؟ أم أن ابن خلدون يتعثر في عملية التنظير عندما ترتفع هذه العمليّة على سلّم التنظير لتبتعد عن مستوى الوصف للأحداث التاريخيّة ؟ مع استعراض الامكانات والاحتمالات التي يعرض التاريخ لمشاهِد بثقابة نظر ابن خلدون وحسن التفاتته وسرعة خاطره وتنبهه لمعظم المتغيرات والاتجاهات ؟

وبعد التعريج على أرسطو يرجع ابن خلدون الى أطروحته السابقة - الأطروحة التي كان يناصرها قبل هذا التعريج :

« والطرفان (الافراط في الفكر والافراط في الجمود) مذمومان من كل صفة انسانيّة » .

غير أن المرور بالمشروط الأرسطوطاليسي - مشروط « التوسط » ، أي خير الأمور الوسط - لم يكن بلا تأثير على الفكر الخلدوني . ولما أراد ابن خلدون أن يعطي هذا المشروط حقّهُ من الاحترام اضطرَّ أن يتأرجح كما بيّنا بين الافراط في الفكر - بمعنى الذكاء

(1) المرجع ذاته .

والكيَس ـ أم الافراط في الذكاء والكيَس هو ما ينصح بالتخلص منه في الرجل السياسي ، رجل الدولة . فيقول :

« ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان فيقال شيطان ومتشيطن وأمثال ذلك » .

وحتى لو قرر أيهما هو المقصود من قبله، يبقى قراره بعيداً البعد الشاسع عن النظريّة السياسية بالمعنى العلمي الدقيق . نعم . قد تصح نظرته هذه . وكثيراً ما تصح . وبالرغم من هذا كلّه لا يحق لها ، وبفضل ما ذكر ، أن تدّعي صفة النظريّة .

وهكذا يكون التعمق بفكر ابن خلدون هو تَعَرُّفٌ على مقدّمات النظريّة في السياسة والاجتماع وبالتالي في العمران . ويخطيء من يظن أنه يَحْظى بفضل ذلك برؤية نظرية كاملة الأوصاف .

فيجب ، لذلك ، أن يقرأ كل منظّر في السياسة والاجتماع ابن خلدون . ولكنه لا يقدر ، ولذلك أيضاً ، أن يكتفيَ به . وان فعل فقد دلل على جهله، وربما أيضاً عن كسله في صرف الجهود التي يتطلبها تخطي ذلك الجهل ، جهله ، إما بحقيقة نظرة ابن خلدون ، وإما بحقيقة النظرية السياسيّة الاجتماعية وبالتالي العمرانية بمعنى هذا المصطلح العلمي الدقيق وإما بالجهلين معاً .

فهل أعطينا أن نتحرر من هذا الجهل المثلث الأبعاد ؟ وهل تتوفر لدينا الكفاءات والامكانات التي يتطلبها تحقيق هذا التحرر مآثر تترجم مآثر ابن خلدون العريقة الأصل مآثر حضارية معاصرة ترتاح لها طموحات ابن خلدون وتمنياته ؟[1] .
ونخدم بذلك لا مبتغيات ابن خلدون وحسب . ولكن ، وأيضاً ، نحقق أحلام كثير من معاصرينا الطامحين برفع راية الحضارة الانسانيّة المعاصرة بطريقة لا تتناسى ، بل تهتم وتتغذّى ، بما في ماضينا من مخلفات تستحق الاهتمام والمعالجة[2] .

ويبقى النجاح في مجابهة هذا التحدّي مغامرة تتطلب بطولة عصماء !

---

(1) « وانا من بعدها موقن بالقصور . بين أهل العصور . معترف بالعجز عن المضاء . في مثل هذا الفضاء . راغب من أهل اليد البيضاء . والمعارف المتسعة الفضاء . في النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء . والتغمد لما يعثرون عليه بالاصلاح والاغضاء » (ابن خلدون المقدّمة ، « المقدّمة العامّة » ، ص7) .

(2) راجع مثلاً :

أ ـ **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد16 ، 1980 ، ص5 .

ب ـ الدكتور ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ببروت ، 1981 ، ص5 .

السياسة العمرانيّـة
كما يعبّـر عنها
كتاب طاهر بن الحسين

1 ـ المناسبَة :

المناسبة لهذا الكتاب ؟ هي تولية المأمون لعبد الله بن طاهر (وهو ابن لطاهر كاتب هذا الكتاب موضوع الدراسة) « الرقّـة ومصر وما بينهما فكتبَ اليه ابـوه طاهـر كتابـه المشهور . عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعيّـة والملوكيّـة وحثه على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بمـا لا يستغني عنه ملكٌ ولا سوقه »[1] .

وتبقى المناسبَة وحدها غير ذات اهميّـة كبـيرة ـ اللهّــم الا فيما يتعلـق بربـط هذا الكتاب بقضايا الحكم ـ لتفسير اهتمامنا بهذا الكتاب . يزيد في هذا المقصد تبياناً وتوضيحاً ما يعبّـر عنه ابن خلدون بالتالي :

« وحدّث الاخباريّون ان هذا الكتاب لما ظهر وشاع امرهُ أعجبَ به الناس واتصل بالمأمون فلما قُرىء عليه قال : مَا ابقى ابو الطيب يعني طاهر شيْئاً من امور الدنيا والدين والتدبير والرأي والسياسة وصلاح الملك والرعيّـة وحفظ السلطـان وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة إلاّ وقد احكمه وأوصى به ثم أمر المأمون فكتب به الى جميع العمّـال في النواحي ليقتدوا به ويعملوا بما فيه . هذا احسن ما وقفت عليه في هذه السياسة والله اعلم »[2] .

2 ـ مبررات اهتمامنا :

ثلاث شهادات قويّـة تدعم اهميّـة هذا الكتاب : اعجـاب النـاس به ، ورضـا المأمون عنه لِشموليته ولفضل الاقتداء به ، واقرار ابن خلدون بانه « احسن ما وقفت عليه في هذه السياسة » .

ويكرر ابن خلدون اعجابه بهـذا الكتـاب ممـا يدل على اصالـة ذلك الاعجـاب

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص303-304 .
(2) المرجع ذاته ، ص311 .

فينعكس على اهمية الكتاب . لقد راينا كيف عبر ابن خلدون عن رايه في هذا الكتاب بعد اقتباسه له . ويجدر بنا ، توضيحاً لرأينا وتثبيتاً له ، ان نطلع القارىء على كيفيّة تقديمه لهذا الكتاب . يقول :

« إلا ان ملوك المسلمين يجرون منها[1] على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذا مجتمعة من احكام شرعيّة وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعيّة وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبيّة ضروريّة والاقتداء فيها بالشرع اولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم ومن احسن ما كتب في ذلك وأودع كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقّة ومصر وما بينهما »[2] .

3 ـ مصدر التسمية :

ويجدر بنا ، خصوصاً وان التركيز على فكر ابن خلدون هو من اولويات مقاصدنا من هذه الدراسة ، ان نضع هذا الكتاب في موقعه من النظام الفكري العام لابن خلدون .

اولا ؛ يقتبس ابن خلدون هذا الكتاب في فصل عنوانه « في أن العمران البشري لا بُدّ له من سياسة ينتظم بها أمره . » ومن هنا كان موضوع دراستنا هذه « السياسة العمرانيّة » ـ اي السياسة التي ينتظم بها امر العمران البشري على مذهب ابن خلدون .

ثانياً ؛ أما ابن خلدون نفسه فيطلق على هذه السياسة مصطلح «السياسة العقليّة» .

« اعلم انه قد تقدم لنا في غير موضع ان الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بُدّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً الى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه وتارة الى سياسة عقليّة يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم »[3] .

4 ـ « السياسة المدنيّة » .

ثم ان ابن خلدون ، ثالثاً ، يميّز بين هذه السياسة العمرانية ، او اذا فضلت لغة ابن خلدون نفسه هذه « السياسة العقلية » ، وما يسميّه « بالسياسة المدنيّة » :

---

(1) أي من « السياسة العقلية » ـ السياسة العمرانية في لغة هذا البحث ـ . (المرجع ذاته ص303) .

(2) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص303 .

(3) ابن خلدون ، مقدمّة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص302-303 .

« فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط وما نسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كُلٌّ واحد من اهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يُسمّى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنيّة وليس مرادُهم السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامّة فإن هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة او بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير ثم إن السياسة العقليّة التي قدمناها تكون على وجهين احدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة وقد اغناها الله تعالى عنها في المِلّةِ ولعهد الخلافة لان الاحكام الشرعيّة مغنية عنها في المصالح العامّة والخاصة واحكام الملك مندرجة فيها . الوجه الثاني ان يُراعَى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامّة في هذه تبعاً وهذه السياسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وغيره »[1] .

5 ـ تقييم :

والآن وبعد ان وضع هذا الكتاب في إطار النظرة الخلدونية للسياسة يصبح تقييمنا له تقيماً ، ولو مع بعض تحفظات تناسب الإطار والمناسبة ، تقيماً لها .

يمكن ان يعتبر هذا الكتاب تعبيراً قوياً وفصيحاً عما سبق واطلقنا عليه مصطلح التفاؤليّة الدينيّة[2] .

I ـ لله يد

وأول مرتكز لهذه التفاؤليّة الايمان بان لله يَدٌ في تسيير دفّة التاريخ ـ يَدٌ مباشرة .

« وأخلص نيّتَك في جميع هذا . وتفرّد بتقويم نفسك تفرُّدَ من يعلم أنه مسئول عمّا صنع ومَجْزيٌّ بما احسن ومواخذ بما أساء فان الله عزّ وجَلّ جعل الدين حرزاً وعزاً ورفع من اتبعه وعزّزه »[3] .

وواضح ان صحة هذا المقتبس تستند الى صحّة ذلك الايمان . وإلاّ فكيف يرفع

---

(1) المرجع ذاته ، ص303

(2) الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي : القانون الطبيعي ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1982 .

(3) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص305 . (التوكيد لنا) .

من يتّبع الدين ويعززه؟ان ذلك مرتبط مباشرة ، او مداورة ، واغلب الظن ، على مذهب صاحب هذا المقتبس ، مباشرة ، بالايمان بوجود الله المتدخل بمجرى التاريخ بحيث يعزز من اتبع الدين ويرفعه .

II ـ اخلاقية

وأما النصيحة : « وأخلص نيّتك في جميع هذا » فما هي ، اذا ما أُخذت على محمل الجد ، الامن مجموعة الدلائل على ان المقترب لصاحب هذا الكتاب فيما يتعلق بالسياسة هو المقترب الأخلاقي :

III ـ والميكافلليّة ؟

وهذا المقترب ، وبمجمل معالمه العامّـة ، يتناقض في نظرته الى السياسة ، والنظرة المكياڤلليّـة . فنصيحة كهذه ، من زاوية النظرة المكياڤلليّـة ، نصيحة غير مقبولة ـ الاّ اذا قصد بها التضليل .

• نسوق هذه الاشارة العابرة ههنا لنلقي ظلالا من الشك على رأي من ذهب[1] الى قراءَة مقدّمة ابن خلدون قراءَة تفسح المجال الى حدّ الترحيب بالمكياڤليّـة . .

IV ـ والفردانية

وأما النصيحة : «وتفرد بتقويم نفسك تفرُّد من يعلم انه مسؤول عمّا صنع ومجزي بما احسن ومؤاخذ بما أساء » فهي نصيحة تتعدد تفسيراتها . وبمقدار ما تتعمّـق بخلفياتها الحضاريّـة بقدر ما تعجب لا بمعطياتها وخلفياتها وحسب بل وكذلك بابعادها الحضاريّـة ومفترضاتها وما يلازمها من المستلزمات .

فهي ، وبمعنى من معانيها ، تعبير عن معتقد فرداني[2] .

ويصح هذا المعتقد الفرداني في إطار ديني كما هي الحال في الاطار التاريخي لابن خلدون . كما انها تصح أكثر على الإطار التاريخي للعصر الذي كتبت فيه ـ لمن كتبها ولمن اعجب بها ولمن كانت له السلطة بتعميمها على المسؤولين حينذاك عن مصائر الناس بغية الأقتداء بها .

غير انها ، وهذا مما يزيد في اهميتها ، تصح ايضاً وايضاً في نطاق فلسفة علمانية محض او في إطار فلسفة هجين : تفسح المجال لتعايش الملحد والمؤمن . عندها تتطلب ، لقيامها بالمهّمة المتوخاة منها ، بعض المستلزمات الضروريّة . ومن اهم هذه المستلزمات

---

(1) من هؤلاء علي الوردي . راجع كذلك المقطع 9 من « ابن خلدون والعقد الاجتماعي » من هذه الدراسات .

(2) « واعمال البشر كلها عائدة عليهم . . . انما هي اعمالكم تردُّ عليكم » (ابن خلدون المرجع ذاته ، ص(190) .

توفر منهجيّة مؤتمنة تضيء سبيل الحكم المصيب وتبين معالمه الآيلة الى الموقف الرصين الصالح .

V - دليل ثانٍ

لنعد الى مرتكز التفاؤلية الدينيّة الأوّلي . تجد تعبيراً آخر له في المقتبس التالي :

« واعلم انك حصلت بولايتك خازناً وحافظاً وراعياً وانما سمى اهل عملك رعيّتك لانك راعيهم وقيّمهم فخذ منهم ما اعطوك من عفوهم ونفذه في قوامّ امرهم وصلاحهم وتقويم اودهم واستعمل عليهم أولي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسّع عليهم في الرزق فإن ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلّدت وأسند اليك فلا يُشْغِلْك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف فإنك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعْمة من ربك وحسن الاحدوثة في عملك واجتررت به المحبّة من رعيتك وأعنت على الصلاح فدرّت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب في كورك وكثر خراجك وتوفّرت اموالك وقويت بذلك على ارتياض جندك وارضاء العامّة بافاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضيّ العدل في ذلك عند عدوّك وكنت في امورك كلها ذا عدل وآلةٍ وقوّةٍ وعُدّة فنافس في ذلك ولا تقدّم عليه شيئاً تُحمدْ عاقبة أمرك ان شاء الله تعالى »[1] .

ان الايمان بتدخل الله المباشر بالتاريخ ومسيرته وبمصائر الناس لَمّا يستند اليه هذا المختار استناداً محورياً . ومركزيّة الاشارة في هذا الدليل تحتلها الجملة « استدعيت به زيادة النعمة من ربّك » . وأما الباقي فتطريز وتفصيل قصده - او بعض قصده - التوضيح والتوكيد وربما الاستفاضة .

VI - دليل ثالث

ودليل ثالث مزدوج في هذا الكتاب المدروس على الايمان المقصود تقرأه في التالي :

« وأفرد نفسك للنظر في امور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته اليك والمحتَقَر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه أصفى مسئلة ووكّل بامثاله اهل الصلاح من رعيّتِك ومُرْهُمْ برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيما يصلح الله به أمْرهم . وتعاهد ذوي البأساء وايتامهم وأراملِهم واجعل لهم ارزاقاً من بيت المال اقتداءً بأمير المؤمنين اعزّه الله تعالى في العطف عليهم والصلة لهم لِيُصْلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به بركةً وزيادةً »[2] .

---

(1) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، المرجع المذكور ، ص308-309 . (التوكيد لنا) .

(2) المرجع ذاته ، ص309 . (التوكيدان لنا) .

وهنا ايضاً تقوم صحّة المعتقدات المعبّر عنها في هذا المختار على صحّة الايمان المشار اليه ـ الايمان المركزي للتفاؤليّة الدينيّة ـ الايمان بان الله يتدخل بمسيرة التاريخ وبمصائر البشر من صانعي التاريخ ومن اولئك الذين تطأوهم خيول التاريخ ، بفضل مواقعهم الاجتماعيّة الهامشيّة ، فتعبث بهم تدميراً وتحويراً .

فهل كان اعجاب ابن خلدون بالكتاب المدروس اعجاباً بهذا المعتقد ايضاً ؟

VII ـ مجموعة دلائل خلدونية

نميل الى الاعتقاد بان الجواب عن هذا التساؤل يصح ان يكون بالإيجاب . ولنا لهذا الجواب الإيجابي اكثر من دليل .

الاول ، في قراءة المقطوعة التالية :

« وذلك لأن الملك ، انما يحصل بالتغلُّب والتغلّب انما يكون بالعصبيّة واتفاق الاهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه »(1) .

والثاني ، في المقتبس التالي :

« وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتبّ امرُها ولم يتمّ استيلاوها ، سنّة الله في الذين خلوا من قبل »(2) .

والثالث ، في المقطوعة التالية :

« . . . فتأذن الله بحربهم وانتزاع الامر من ايدي العرب جملة وامكن سواهم والله لا يظلم مثقال ذرّةٍ »(3) .

والرابع في ما يلي :

« فسلبهم الله العزّ والبسهم الذل ونفى عنهم النعمة . . . »(4) .

والخامس تقرأه في المقطع التالي :

«فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الامور والقبائل والعصبيّات وتختلف باختلاف المصالح ولكل واحد منها حكم يخصهُ لطفا من الله بعباده وأما ان يكون القصد بالعهد حفظ الميراث على الابناء فليس من المقاصد الدينيّة اذ هو امرٌ من الله يخص به من يشاء من عباده ينبغي ان تُحسّن فيه النيّة ما امكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينيّة والملك لله يؤتيه من يشاء »(5) .

---

(1) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص157 .
(2) المرجع ذاته ، ص190 .
(3) المرجع ذاته ، ص206-207 .
(4) المرجع ذاته ، ص207 .
(5) المرجع ذاته ، ص211-212 .

والسادس تنجلي عنه المقتبسة التالية :

« واذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس اجمعين في شأن الاختلاف في عثمان واختلاف الصحابة من بعدُ وعلمت أنهًا كانت فتنة ابتلى الله بها الأمّـة بينما المسلمون قد أذهب الله عدوّهم »(1) .

والسابع تتبصّره في التالي :

« ونحن قد قررنا لك الآن ان شيئاً منها لا يعارض الأسباب الخفيّـة من الحيل والخداع ولا الامور السماويّـة من الرعب والخذلان الالهي فافهمه وتفهم احوال الكون والله مقدّر الليل والنهار »(2) .

والثامن يعبّـر عنه المقطع التالي :

« وقد كنا قدّمنا ان شأن العصبيّـة وقوتها انما هي بالقرابة والرحم لما جعل الله في ذلك »(3) .

« وأحسن ظنّـك بالله عزّ وجل تستقِـمْ لك رعيتك والتمس الوسيلة اليه في الامور كلها تستدم به النعمة عليك »(4) .

وكذلك :

« وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعيّـة وجعله الله للإسلام عِزاً ورفعة ولأهله توسعة ومنعةً ولعدوّه وعدوّهم كبتاً وغيظاً ولأهل الكفر من معاديهم ذُلاً وصغاراً فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم ولا تدفعَنَّ شيئاً منه عن شريف لشرفه ولا عن غنيّ لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصّتك ولا حاشيتك ولا تأخذَنّ منه فوق الاحتمال ولا تكلف امراً فيه شطط »(5) .

وليست هذه باللائحة الكاملة للدلائل المبتغاة . ولكنها تكفينا تدليلاً على ما ذهبنا اليه . .

وزيادة في الايضاح تبصّـر بالتالي :

« وإياك ان تقول انا مُسَلَّطٌ افعل ما أشاءُ فإن ذلك سريعٌ الى نقص الرأي وقلّـة اليقين بالله عزّ وجلّ . واخلص لله وحده النيّـة فيه واليقين به ، واعلـم ان الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء ولن تجد تغيُّـرَ النعمة وحلول النقمة على احد اسرع منه الى حملة النعمة من اصحاب السلطان والمبسوط لهم في الدولة اذا كفروا نعم الله واحسانه واستطالوا بما اعطاهم الله عزّ وجل من فضلـه » . (المرجع ذاته ، ص306) .

6 ـ جورج لابيكا وهذا الاعتقاد :

لو تنبه جورج لابيكا الى هذه الحقيقة التي يتمحور حولها فكر ابن خلدون لخفّـف

---

(1) المرجع ذاته ، ص215 .
(2) المرجع ذاته ، ص278 .
(3) المرجع ذاته ، ص295 .
(4) المرجع ذاته ، ص305 .
(5) المرجع ذاته ، ص308 .

على نفسه جهد كتابة مجلّد بكامله : السياسة والدين عند ابن خلدون . فبعد ان فصل بين الاثنين ، بالرغم من كثرة الاشارات التي يوردها هو نفسه والتي تشير الى تطابقهما ، يحاول ان يثير كثيراً من الأسئلة التي جاءت ، بحكم طبيعة المحاولة وسوء المقترب اللابيكي منها ، مفتعلة .

يقترب جورج لابيكا من موضوعتنا هذه في حاشية من حواشي الكتاب حيث يقول :

« ولعلّه مِنَ النافل هنا الإشارة الى أن وجهة النظر هذه هي وجهة نظر المؤرّخ وليست لتتنافر مع موقف المؤمن الذي له الحريّة في ان يعتبر ان تلك هي ارادة الله »(1) .

يأتي جورج لابيكا بهذه الملاحظة تعليقاً لتفسير له لمقتبس من مقدّمة ابن خلدون :

« ذلك ان لا إرادة الحق ولا الدين نفسه بكافيين لمن ليس ذا عصبيّة قويّة . يشهد بذلك « رجل يعرف بالعباس وادعى مثل هذه الدعوة واتبع نعيقه الأرْذلون من سفهاء تلك القبائل واغمارهم ، وزحف الى بادس من امصارهم ودخلها عنوةً ثم قتل لأربعين يوماً من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأوّلين »(2) .

نقول : كان بامكان جورج لابيكا ان يذهب الى ابعد من نفي التنافر بين مسيرة التاريخ وإرادة الله . ان الأُولى تمظهر للثانية - في عرف ابن خلدون . هذا اعتقادنا . ودلائلنا على صحة هذا الاعتقاد ؟ نقدّم بضعة مقتبسات يلجأ اليها لابيكا نفسه في « مأثرته » المدروسة ذاتها .

« . . . فإنّ الفسق الذي لا يتناسب مع الجاه وهو علامة الانهيار كما تشهد بذلك الآية القرآنيّة التي اورَدَها ابن خلدون لهذه الغاية [قرآن ، سورة الاسراء -16: وإذا اردنا ان نهلك قريّة امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليهم القول فدمرناها تدميراً »](3) [راجع كذلك سورة الانفال :63-64 « وألّف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعاً ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم . انه عزيز حكيم »(4) .

وكذلك يقتبس :

« والحق الذي ينبغي ان يتقرر لديك انه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبيّة تظهره وتدافع عن من يدفعه حتى يتم امر الله فيها . . . فإن صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته

---

(1) جورج لابيكا ، السياسة والابن عند ابن خلدون ، تعريب الدكتورين موسى وهبي وشوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص100 .

(2) المقدمة ص161 ، يقتبسها جورج لابيكا ، المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته ، ص99 ، والحاشية رقم30 .

(4) المرجع ذاته ، ص75 حاشية رقم47 .

إلا بان يكون منهم ويؤلّف الله بين قلوبهم في أتباعه حتى يتمّ له شوكة وعصبيّة وافية باظهار كلمته وحمل الناس عليها ، واما على غير هذا الوجه مثل ان يدعو فاطميّ منهم الى مثل هذا الامر في أفق من الآفاق من غير عصبيّة ولا شوكة إلا مجرد نسبة في اهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن لما اسلفناه من البراهين الصحيحة »[1] .

وهكذا تكون العصبيّة ، كما مفاعيلها ، نتيجة « لأمر الله » و « لتأليفه » تعالى « بين قلوبهم » .

هذا فيما يتعلّق بالبعد العامودي ، السماوي للدين . واذا فضلت سميته البعد الميتافيزيكي للدين ، وصح ، كما يذهب جورج لابيكا ، ان هنالك بعداً آخر للدين - بعده الاجتماعي - البعد الافقي .

« من هذه الاعتبارات الاوليّة يخرج مبدأ منهجيّ عام سيعرضه ابن خلدون في الباب الثالث من المقدمة . فيشير خلال تفحصه للسلطة السياسيّة الى عموم الاحكام الشرعيّة في الإسلام على[2] ؟ جميع افعال العباد وانسحابها على الخلافة ذاتها والوظائف السلطانيّة المندرجة تحتها . إلا أنه يضيف مدقّقاً ان غرضه ليس الكلام في وظائف الملك بما يخصّها بل « بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر »[3] . ويبرر منحاه هذا بكون تلك الأحكام مستوفاة في كتب القضاة والفقهاء مثل الماوردي فمن شاء فليطالعها هناك . يتمسّك اذن ابن خلدون بغرضه ولا ينسى ان يذكّر بجدّته »[4] .

ولكن هل يتحرر هذا البعد الأفقي الاجتماعي للدين من مفاعيل البعد العامودي السماوي ؟ .

كل الدلائل التي توفرت لنا من قراءة ابن خلدون تشير الى أن لا .
ومع هذا يظل من المفيدان تدرس هذه المظاهر على حدة .

هكذا اراد ابن خلدون وهكذا ينبغي ان يساير دارسوه ارادته . ولكن هذه الاطروحة تبقى محكومة باعتبارات عدم التشويه لارادته ولنظامه الفكري .

ربما ضلل ابن خلدون قارئيه باصراره على التفسير السببي لقضايا العمران فهذا العلاّمة برنشفيك مثلا يقول .

« اننا نجد عند ابن خلدون على الاخص « مبدأ السببيّة مقرّراً بصراحة »[5] » ولما كان هذا المبدأ

---

(1) المقدمة ، ص327-328 يقتبسها جورج لابيكا ايضاً في المرجع ذاته ، ص100-101 .

(2) يظهران الترجمة ههنا او الطباعة تأكل شيئاً من المعطى فتشوه المعنى .

(3) المقدمة ، ص236 .

(4) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب الدكتورين موسى وهبي وشوقي دويهي . دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص59-60 .

(5) R. Brunchuvig, La Berberie Qrientale Sous Les Hafsides, Des Qrigines à la Fin du XVéme Siecle, 2. =

يختلف عن الموقف الـذري موقف السنــة ، اعتقـد ، خطـأ ، أنَّ ابـن خلدون « لا يكترث ابداً باللاهوت »[1] .

وكان سوء الفهم هذا المنطلق الذي بدأ منه جورج لابيكا استقصاءاته . غير انه ليس هنالك من سبب وجيه يمنع من يتخذ الموقف « الذري » ، نقول ليس من سبب وجيه يمنع من يؤ من بالموقف الذري ان يومن ، وللاسباب ذاتها ، بان الله هو وراء عالم تتحكم بطبائعه قوانين وشرائع : ومنها السببيّـة .

« وجد الموقف الذري من الوجود تعبيره الأكمل في علم كلام الاشعري (المتوفي عام936) وقبوله على هذا النحو او ذاك ، يشكل انتصار الرجعيّـة النهائي على الفكر الحر في التأمل والبحث الذي اعطى نتائج باهرة . الاشعريّـة هي جبريّـة وصِدْفيّة سلطويّـة . تفرض التسليم الأعمى بالشريعـة الالهيّـة وبالوحي ، بلا كيف وتنكر جميع الأسباب الثانويّـة ، وتفضّـل تسمية الله فاعلا على تسميته علّـة اولى . وليس ثمة من نتائج تلزم بالضرورة ، ولا من قوانين طبيعيّـة ، ولا من أسباب . ففقدان الغذاء لا يحدث بالضرورة جوعاً ، بل ان الجوع يصاحب عادة فقدان الغذاء . كل شيء هو بارادة الله التي انشأت بعض عادات التتالي والتآني . كل حدث في كل ذرّة من الوقت ، هو حصيلة فعل خلق مباشر وفردي »[2] .

7 ـ استتباعات هذا الاعتقاد :

ويستتبع هذا الاعتقاد ـ الاعتقاد بأنَّ لله يد مباشرة ، او مداوره ، في صنع التاريخ وفي تقرير مصائر البشر ، بضعة مقدّمات ـ مبادىء عامّـة :

I ـ المقدّمة الاولى

اولى هذه المنطلقات الاخذ بتقوى الله وخوفه : وإلاَّ . . . ؟!

« أما بعد فعليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته ومزايلة سخطه ؛ واحفظ رعيتك في الليل والنهار ؛[3] .

والزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائـر اليه وموقـوف عليه ومسؤول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عزّ وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه

= Vol., Adrien Maisonneuve, Paris, 1947. Vol. II, P. 390 .

(يقتبسها جورج لابيكا في المرجع المذكور ذاته ، ص81 ، حاشية رقم55 .) .

(1) Anawati, M.M. ef. L. Gardet, Introduction à **La Théologie Musulmane**, Yrin, Paris, 1948, P. 359.

(2) ب. لويس ، يقتبسها جورج لابيكا ، المرجع المذكور ذاته ، ص79-80 ويقول جيب في الموضوع ذاته : ان علم الكلام مضطر هكذا دائماً الى اتخاذ مواقف متطرفة ، اذ لا يمكن ان يوجد في العالم اي فاعل ما عدا الله لان وجود الفاعل يفترض امكان الفعل بمعزل عن الله وبالتالي قصرا نظرياً لقدرة الله المطلقة . لا شيء اذن يتصل ايجابياً بشيء آخر . كل العلاقات ليست سوى ابداعات مؤقته وزائلة . لا يمكن ان يوجد كون ماديّ ثابت بل فقط كثرة من الذرّات المكانية والزمانيّـة مخلوقة بالضرورة بارادة الله ومعدومة بها . لا يمكن اذن ان يكون هناك ، تسبب بالمعنى الدقيق ، اي لا يوجد اية علاقة ضرورة بين شيء متقدّم وشيء لاحق » . [المرجع ذاته] .

(3) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص304 .

وأليم عذابه . » .

وتبقى هذه الارشادات الدينية العامّة من المنطلقات البديهيّة لرجل ديّن في عصر يلعب الدين فيه ادواراً مأثورة ومهمّات حضاريّة مرموقة . قيمة الإشارة اليها انها تبيّن موقع كاتبها واستحسان ابن خلدون لها في تقليد عريف لمعطيات عصره الحضاريّة . فليس فيها لا صفة الانفراد ولا صفة السبق : الصفتين اللتين تتمتع بهما ، لو صحت ، نظرة القول « بالظاهرة الخلدونيّة »[1] .

II ـ المقدّمة الثانية

وثانية تلك المنطلقات ـ وهي تبقينا على هذا المستوى العام من التقييم ـ المستوى التقليدي المستغرق ، وان مثاليا ، في متطلبات الدين ـ نقرأها في المقطوعة التالية :

« فان الله سبحانه قد احسن اليك واوجب الرأفة عليك بمن استرعاك امرهم من عباده والزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذبّ عنهم والدفع عن حريمهم ومنصبهم والحقن لدمائهم والامن لسربهم وادخال الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك وموفقك عليه وسائلك عنه ومثيبك عليه بما قدّمت وأخرت ففرّغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل وانه رأس امرك وملاك شأنك وأوّل ما يوفقك الله عليه »[2] .

وظاهران بامكان القارىء ان يأخذ جميع هذه النصائح والمعتقدات المستندة اليها تلك النصائح تحصيل حاصل .

III ـ المقدّمة الثالثة

وثالثة تلك المنطلقات ، وهي ليست بافضل من سابقتيها علمياً بشيء ، هي التالية :

« وليكن اول ما تلزم به نفسك وتنسب اليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عزّ وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وتوابعها على سننها من إسباغ الوضوء لها وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها ورتّل في قراءتك وتمكّن في ركوعك وسجودك وتشهدّك ولتصرف فيه رأيك ونيتك

---

(1) أ ـ G. Wiet يقول عن ابن خلدون « إنه عبقريٌ عظيم غير متوقع ولا يُفَسَّر . » ، Introduction à La Literature Arabe, G.P. Maisouneuve et Larose. Paris, 1966, P. 12 et P. 250 sp.

يقتبسها جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ص17 حاشيته رقم13 .

ب ـ « وابن خلدون ليس « لغزاً » من الغاز الثقافة الاسلاميّة . هو ثمرة من ازكى ثمارها » .

الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » ، الفكر العربي ، مجلية الانماء العربي ، للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يونيو) ـ اب (اغسطس) ، 1980 ، ص60 .

(2) ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص304 .

واحضض عليه جماعة ممن معك وتحت يدك وادأب عليها فإنها كما قال الله عزّ وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلّم والمثابرة على خلائقه واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده واذا ورد عليك امر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما انزل الله عزّ وجل في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وائتمام ما جاءت به الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم ثم قم فيه بالحق لله عز وجل »[1] .

ويمكن القارىء الناقد ان يتساءل فيما اذا كانت لهذه النصائح ايّة علاقة بالسياسة ـ السياسة العمرانية غير مستثناة . ولكن ليس من الصعب ان تصل هذه النصائح بنتائج تتصل بوشائج قويّة بالسياسة ـ مطلق سياسة .

IV ـ المقدمة الرابعة

ويختلف النفَس كما تختلف الصورة الاعتياديّة التي استكنّا اليها عبر المنطلقات الثلاث السابقة ، مع رابعة المنطلقات تلك والتي تتمثل بالتالي :

« ولا تميلنَّ عن العدل فيما احبَبْتَ او كرهت لقريب من الناس او لبعيد »[2] .

أ ـ تقييم

تتميز هذه النصيحة بانها معصورة فكرياً ولغويا معاً . وهـذا بعض من قوتهـا . وتتمثل قوتها بأنّـها تنخع الفكر المدّقق نخعة عنيفة . مصادر هذه النخعة ؟ وما يترتب على الاحساس الرصين بها ؟ .

يرجع تاريخ الاصرار على العدل في التصرف السياسي الى الفكر الاغريقي القديم بل الى اقدم من ذلك بكثير . ومن هنا نرى ان النصيحة المدروسة تنتمي الى تقليد انساني عريق . وهكذا فهي تربط الفكر الاسلامي ، إطارها المباشر ، بالفكر العالمي الإطار الأعم لمطلق نظرة في السياسة .

غير ان انفتاحها هذا على الفكر العالمي والانساني لا ينحصر في منطلقها وبداياتها بل كذلك يلازمها حتى أواخر سلسلات المترتبات عليها . ومن هنا تنتج بعض محاسنها . تبدأ ، حيث تبدأ ـ اسلاميّة دينيّـة ذات أبعاد انسانية شاملة وتنتهي ، اذا ما اريد لها ان تنتهي ، في اجواء انسانية لا يجد الفكر الانساني أرحب منها .

ثم انها ، وبالمختصر المفيد ، تدفع ، وبقوّة واضحة ، اقرب المفسدات لقانون العدالة : الحب والكره ؛ الميل العاطفي المجذر في الطبيعة الانسانية ، الميل الذي ، كيفما

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته .

مال ، يضرّ بالعدالة فكراً وفعلاً . انها تنصحه ، بل تأمره بالاتزان . بعدم الميل . وهل يملك للميل ان لا يميل ؟ هنا يكمن التحدي ، او بعضه ، الذي تقدمه هذه الاطروحة للحاكم . وهو تحدٍّ يطال جوهر عمله السياسي .

غير انه يصح وفي الوقت نفسه وبدون اي تعديل او تبدل على مطلق انسان : سياسيّاً كان ام غير سياسي . فهو تقرير محدد واضح ويصح ان يتعمم دون ان يخسر شيئاً ، بل مع احتمال ان يربح الكثير ، من معناه ومغزاه .

ولا تنحصر حسناته بذلك . انه ، وفوق ذلك ، يدفع بقوة ايضاً وايضاً ثانية اقرب العوائق لتحقيق العدالة : لقريب من الناس أوْ بعيد . في إطار تقريره ينتفي هذا التمييز - التمييز الذي متى شعر الانسان به ، حاكماً كان ام مواطناً عادياً ، أثر هذا الشعور ، وبحدّ ذاته ، تأثيراً ، قد يكبر وقد يصغر ، في مفهوم العدالة وفي ممارستها الممارسة الدقيقة .

وهذا وجه آخر من صورة التحدي التي يقدمها هذا التقرير لمطلق انسان . وانه لتحدٍّ يطال الطبيعة الانسانية في اعزّ ما يكونها واقرب مقوماتها . وهل يمكن للطبيعة الانسانية ان لا تكون طبيعة انسانيّة ؟ يطلب منها ان تتروض الى حدّ تتعالى فيه ومعه عن طبيعتها . وهذا هو المطلب الانساني الامثل !

ب - علاقته بالعصبيّة

من هذه الشرفة تطل هذه الانطلاقة على مفهوم مركزي عزيز على قلب ابن خلدون ، ألا وهو مفهوم العصبيّة . وانه ليطالها - ان ذلك الانتقاد ليطال تلك العصبيّة بمثل التحدي الكبير - إنه يهزّ جذعها هزّ المتفحّص لقوتها . فهل تنبه ابن خلدون الى هذا التحدي لنظامه الفكري المنطوي عليه استحسانه لكتاب طاهر الحسين ؟

ويظل هذا التحدي قائماً في الحالين : حال تنبه ابن خلدون له وحال عدم تنبهه . وهذا مما يزيد في اهمية المترتبات على هذا التقرير . وهذا بعض من قوته . وهو ايضاً بعض من خطورته !

ولكن ، وقبل بحث هذا التحدي ، لنلق نظرة على معنى العصبيّة

ج - معنى العصبيّة

« ولفظة عصبيّة مصدر ع ص ب اي جمع واجتمع وتجمّع في مكان ما ، سبق ان استخدم في الجاهليّة ، كما اورد ذلك ابن خلدون ، وكان يعني العلاقة ، بين ذوي القربى ، اي الرابطة الدمويّة بين أفراد جماعة ما . وهذا الاستخدام هو الذي ادانه النبي بقوّة ، إدانةً ليس من الصعب ان نجد لها أسباباً إجتماعية سياسيّة . وابن خلدون لا يعيد النظر في هذه الإدانة ، بل يَستنتج انها تظهر ضرورة فهم العصبيّة بمعنى ميل الناس الى

التعاون فيما بينهم . وينبغي على كلّ حال ، ألا يؤخذ هذا التفسير بحرفيّته ، فالأمر يتعلّق فعلاً بمفهوم واحد يقلّبه ابن خلدون حسب حاجات تفسيره للظاهرات الاجتماعيّة . فالعصبيّة تعني في الاصل ، النسب (رابطة الدم) من الأقرب (بيت او عشيرة) الى الأبعد (مجموعة قبائل او عشائر) . إلا أن هذا المعنى يتسع لمختلف تجليّات الجماعة من القبيلة الموسعة الى الموالي والمصطنعين ، الى التشكل السياسي (الدولة) وحتى إلى الأمّة (بالمعنى الروحي) التي تجمع كل المسلمين »[1] .

[ولذا يترجم لفظ عصبيّة في اللغات الأجنبيّة بعبارات مثل :

Solidarité; Esprit de Corps; Gemeinsinn(?) ;Group Feeling

حتى وان أدّى ذلك ، تبعاً لورودها في النَصّ ، ومع كل التحفظات التي تتضمنها مثل هذه الإستخدامات ، الى تضمينها افكارنا الحديثة عن الشعور الوطني والوطنيّة والحزب][2] .

د ـ موقف طه حسين منها

أما كيف يطال هذا التقرير « عصبيّة » ابن خلدون فابرز مقترب لاستيضاحه هو ان نقتبس من الدكتور طه حسين :

« يقول المثل العربي انصر أخاك ظالما او مظلوما » فلا عجب اذا كان ابن خلدون يعلّق على العصبيّة اهميّة عظمى ويعتبرها العامل الجوهري لقوّة المجتمع السياسي »[3] .

هذه نهاية لمقطع يبدأه الدكتور طه حسين بالتالي :

« فما هي تلك العصبيّة التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « ان نعرة كل احد على نسبه وعصبيته اهم ما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى ارحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشريّة وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم »[4] .

فإذا كانت العصبيّة مختصّة بالقريب ، واذا كانت « اهم ما جعل الله في قلوب عباده » ، واذا كانت « موجودة في الطبائع البشريّة وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم » ، واذا كانت عادة عربيّة متأصلة في تقاليد العرب الاجتماعيّة ، فيكون التقدير المدروس المتمحور حول العدل والقائل :

---

(1) جورج لابيكا، السياسة والدين عن ابن خلدون، تعريب الكتورين موسى وهبي وشوقي دويهي، دار الفارابي، بيروت، 1980 ، ص90-91 .

(2) المرجع ذاته ، الحاشية على صفحة 91 .

(3) الدكتور طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة (تحليل ونقد) ، ترجمة الدكتور محمد عبد الله عنّان ، مطبعة الاعتماد ، مصر ، الطبعة الاولى 1343 هـ ـ 1925 م ، ص86 .

(4) [* المقدّمة ، ص108] المرجع ذاته .

« ولا تميلَنَّ عن العدل فيما أحْبيت او كرهتَ لقريب من الناس او لبعيد » .

يكون هذا المعتقد ، اذا ما عني جدّياً ، قفزة حضاريّة فوق التقاليد العريقة ، وفوق ما يذهب اليه حتى ابرز مفكري تلك الحقبة من تاريخ الاسلام والعرب . وليس كل هذا بالامر البسيط الهيّن . انه لخطوة جبّارة على طريق التقدم الحضاري للانسان .

واذا ما ساور القارىء شك بصحّة تفسير الدكتور طه حسين « لعصبيّة » ابن خلدون ، فاننا ، ودعماً لجوهر ذلك التفسير ، نقتبس مباشرة من كتابة ابن خلدون :

« . . . فيهلكون ويقلّون وتفسد عصبيّة صاحب الدولة منهم وهي العصبيّة الكبرى والتي كانت تُجمع بها العصائب وتستتبعها فتنحلُّ عروتُها وتضعف شكيمتها وتُستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان وتُتخذُ منهم عصبيّة إلا أنها ليست مثل تلك الشدّة الشكيميّة لفقدان الرحم والقرابة منها وقد كنا قدمنا ان شأن العصبيّة وقوتها انما هي بالقرابة والرحم لما جعل الله في ذلك »[1] .

هـ - مخرج من مأزق

يتبيّن من هذه المقطوعة ، عدا عن اهمية «العصبيّة» الخلدونية وارتباطها الوثيق بروابط «القرابة والرحم» كما يظهرها الدكتور طه حسين ، ان ابن خلدون نفسه يتسامح بمفاهيم مغايرة « للعصبيّة » - وفي هذه المقطوعة بالذات تلك العصبيّة « المتخذة » من « البطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان » . . ولكن ، تبقى عصبية القرابة والرحم هي الاقوى بمقياس تلك « الشدّة السكيميّة » . وهكذا تبقى هي الاصل ، فإن تأثّرت ، وقد تأثرت كما بيّنا ، بمحمل ذلك التقرير المدروس عليها ، فقد تأثر الأصل في شجرة العمران الخلدوني[2] .

ولكن ، وعلى ثانويتها في نظام ابن خلدون الفكري ، تبقى لتلك الانواع المختلفة للعصبية ، ومنها تلك المستمدّة من الولاء والتحالف ، مهمة تقديم المخرج من هذا المأزق . ولكن ليس هذا الامر بالامر الملحّ لنا الآن .

V - صحيحات بالتبعيّة

وما صح على المعتقد المقتبس ، بجوهر - وخطوطه العريضة ، يصحّ وللاسباب ذاتها تقريباً ، على المعتقد التالي :

« ولا تغمضنَّ عن ظالمٍ رهبةً منه او محاباةً »[3] .

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص295 .

(2) اشارة الى « شجرة العمران » التي قدمها جورج لابيكا (لوحة ب) ص257 في كتابه **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي . بيروت ، 1980 .

(3) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص307 .

ولذلك ليس من داع لتكرار ما سبق ذكره من افكار وتقييمات .

ويصح ايضاً ولنفس المنطق على المقطوعة التالية :

« ولا تحقرّن ذنباً ولا تمالأن حاسداً ولا ترحمنّ فاجرا ولا تصِلنّ كفورا ولا تداهنن عدوّا ولا تصدقن نماما ولا تأتمن غدّارا ولا توالينّ فاسقا ولا تتبعَنّ غاويا ولا تحمدنّ مرائيا »[1] .

8 ـ مثاليّـة الكتاب

قد سبق ان أشرنا اشارة عابرة الى مثاليّـة كتاب طاهـر بن الحسـين . نقـدم الآن مقطوعة منه ، وهي المنطلقة الخامسة ، تدلل على تلك المسحة المثاليّـة فيه .

I ـ المقدّمة الخامسة

ويبقى ان ترتبط هذه المقدّمة ، المقطوعة ، بتلك المثالية . والجسر الرابط بين هذه المقطوعة وتلك المثاليّـة هو فكرة الفيلسوف الملك التي اشتهر بالتبشـير المثـالي به مفـكر الاغريق الكبير افلاطون .

« وآثر الفقه واهله والدين وحملته وكتاب الله عز وجلّ والعاملين به فان افضل ما يتزيّـن به المرء الفقه في الدين والطلب له والحثُّ عليه والمعرفة بما يتقرّب به الى الله عزّ وجلّ فإنّـه الدليل على الخير كله والقائد اليه والآمر به والناهي عن المعاصي والموبقات كلّـها . ومع توفيق الله عز وجل يزداد المرءُ معرفة واجلالا له ودَرَكاً للدرجات العلى في المعاد مَعَ ما في ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبة لسلطانـك والأنسة بك والثقة بعدلك »[2] .

وفي هذا الاتجاه المثالي ، ولكن بلهجة تقرب من السذاجة الى حد الملامسة المباشرة نقرأ التقرير التالي :

« فاجعل من شأنك حسن الظن باصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم وارفضْه فيهم يُعِنْك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم ولا يجدنّ عدوُّ الشيطان في امرك مغمزاً فانه يكتفي بالقليل من وهنك ويُدْخِلُ عليك من الغم بسوءِ الظن بهم ما يُنقِصُ لذاذة عيشك . واعلم انك تجد بحسن الظن قوّة وراحة وتكتفي به ما احببت كفايته من أُمورك وتدعو بِهِ الناس الى محبّتك والاستقامة في الامور كلها ولا يمنَعْك حسن الظن باصحابك والرأفة برعيتك أن تستعمل المسئلة والبحث عن امورك والمباشرة لأمور الاولياء وحياطة الرعيّة والنظر في حوائجهم وحمل مؤوناتِهم أيسرُ عندك مما سوى ذلك فانه اقوم للدين وأحيا للسنّة»[3] .

صح ان في هذه التوجيهات بعض الحكمة ، ولكنها حكمة سطحيّـة نوعاً ـ اللهم إلاّ اذا اعتقدت انك تعيش في مجتمع خلا من الدجالين واللؤماء والمتكالبين على الكسب

---

(1) المرجع ذاته .

(2) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص304 .

(3) المرجع ذاته ، ص305 .

والمتنافسين في نصب الفخوخ والشراك .

وكذلك يتجه النصح المزدوج التالي اتجاه المثالية :

« واذا عاهدت عهداً فأوفِ به واذا وعدت خيراً فأنجزْه » (1)

واذا دلّ هذا على شيء فانه يدل ، فيما يدل ، على تغاضٍ متمادٍ عن تعقيدات الحياة السياسيّة والاجتماعيّة مما يجعل الاخذ الجدّي بهذا النصح ، الأخذ الـذي يصـل الى حدّ الممارسة المصممّة على عدم الاستثناءات ، نقول مما يجعل هذا الأخذ عمليّة كثـيراً ما تصطدم بالعقبات والصعوبات ـ العقبات والصعوبات التي ، حتى تتخطاها تنفيذاً لهذا النصح ، تضطر الى التضحية بأمور قد لا يكون من العدل ان تقوم بها .

وبقدر ما كان مع موقف مكيافللي من هذه القضيّـة من مبررات وبينات بقدر ما تُثارُ الشكوك المبرَّرة حول سلامة هذه الموضوعة السياسيّـة وسدادها إجتماعياً وعمرانياً .

هذا لا يعني اننّا نرفض هذه الموضوعة ونتنكّـر لتطبيقها . ولكننا نواخذ من يقول بها القول الذي يفترض ان مجرد التقرير لاتباع ممارستها يكفي حتى تتحقق هذه الممارسة اعمالاً يجني العمران الاجتماعي ثمراتها ناضجات لذيذات المذاق .

ومما يتجافى مع الايمان بالعدل والتصميم على تطبيقه بلا محاباة القول التالي :

« واقبل الحسنة وادفع بها وأغمض عن عيب كل ذي عيب من رعيتك » (2)

غير ان من يَتَبنّى هذا القول يقدر ان يخرج من موقف الاحراج بالنسبة لموقفه من العدالة بتقديمه مبدأ التسامح . وهو مبدأ تشترك بالتشييع له المسيحيّة والاسلام .

II ـ المقدّمة السادسة

ونأتي الى المقدّمة السادسة ، المقدمّة الاخلاقيّة للكتاب المدروس ، بالمقطوعة التالية :

« واشدُد لسانك عن قول الكذب والزور وابغض اهل النميمة فان اول فساد أمورك في عاجلها وآجلها تقريب الكذوب والجراءَة على الكذب لأن الكذب رأس المآثم والزورَ والنميمة خاتمتها لان النميمة لا يسلم صاحبها وقائلها لا يسلم له صاحب ولا يستقيم له امر . واحبب اهل الصلاح والصدق وأعزّ الأشراف بالحق وآس الضعفاء وصَل الرحم وابتغِ بذلك وجه الله تعالى واعزاز امره والتمس فيه ثوابهُ والدارَ الآخرة » (3) .

III ـ اخلاقيّـة مبسّـطة

انها النظرة الاخلاقيّـة المتمادية بالتبسيط . هذا اولا .

---

(1) المرجع ذاته .

(2) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، مرجع مذكور سابقاً ، ص305-306 .

(3) المرجع ذاته ، ص306 .

وثانياً ، من الواضح ان اخلاقيتها تستند الى الدعامة الدينيّـة .

ويدعـم هذا التفسير دليل آخر :

« ولا تطلبنَّ ثوَابَ الآخرة في الدنيا »(1)

غير ان النصيحة المقصودة هي الردع بالاحرى الوزع عن استعجال المكافأة .

وهاك دليلاً ثالثاً :

« واعرف للشاكرين حقّهم وأثبْهم عليه وإياك ان تنسيَك الدنيا وغرورُها هول الآخرة فتتهاونَ بما يحقُّ عليك فإن التهاون يورثُ التفريط ، والتفريط يورث البـوَار . وليكن عملك لله عزّ وجلّ وآرجُ الثواب فيه فان الله سبحانه قد اسبغ عليك فضله واعتصم بالشكر وعليه اعتمد يزدْكَ الله خيراً واحساناً فإن الله عزَّ وجلَّ يُثيبُ بقدر شكر الشاكرين واحسان المحسنين »(2) .

واذا طلبت دليلاً رابعاً فهاكه :

« واعلم ان القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لأنه ميزان الله الذي تُعدَّل عليه احوال الناس في الأرض . وباقامة العدل في القضاء والعمل تصلح احوال الرعيّـة وتأمن السبل وينتصف المظلوم وتأخذ الناس حقوقهم وتحسن المعيشة ويُؤدَّى حق الطاعة **ويرزق الله العافية والسلامة ويقيم الدين ويجري السنن والشرائع في مجاريها** »(3) .

واذا كانت هنالك طريق سالكة بين السماء والارض ـ وهذا هو اتجاه مبدأ السببيّـة في تفكير صاحب هذا الكتاب ـ كما في تفكير التقليد الذي يمثله ـ وهكذا في تفكير ابـن خلـدون ، فإن هذا الاوتوستـراد لا ينتهـي هنـا ـ في العلاقـات الاجتماعيّـة والعمـرانية والتاريخيّـة . إنه يتخطى ذلك الى داخل الانسان :

«واملُك نفسك عند الغضب وآثِرِ الحلـم والوقار وإياك والحـدّة والـطيش والغـرور فيما انـت بسبيله»(4) .

وتقرأُ الفكرة ذاتها في المقطوعة التالية :

« ودَعْ عنك شره نفسك »(5) .

واذا كان طريق السببيّـة سالكا عبر الارض الاجتماعية من السماء الى النفس ، فإن

---

(1) المرجع ذاته ، ص307 .
(2) المرجع ذاته ، ص306-307 . (التوكيد لنا) وتدخل الله المباشر لمسيرة التاريخ .
(3) المرجع ذاته ، ص307-308 . (التوكيد لنا) ويصح هذا المقتبس كذلك دليلاً على تدخل الله المباشر بمصائر البشر وبالتالي بمسيرة التاريخ .
(4) المرجع ذاته ، ص306 .
(5) المرجع ذاته .

مغانم ذلك السلوك لا تكمن هناك . انها ترتدّ لتحقق مفاعيلها في الاجتماع الانساني ، في العمران :

« واجتنب سوء الاهواء والجور واصرف عنهما رايك وأظهِرْ براءتـك من ذلك لرعيّتـك وأنعـم بالعدل في سياستهم وقم بالحقّ فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك الى سبيل الهدى » .

IV ـ المقدّمة السابعة

وهذا دليل وحسب على المنطلقة السابعة ـ أوامر السماء تنعكس في النفس البشريّة معايير تصرّف ، تنعكس صورها على تصرفات الناس الاجتماعية فتؤتى ثمارها العمرانية :

« ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البرّ والتقوى واستصلاح الـرعيّة وعمارة بلادِهـم والتفقد لأمورهم والحفظ لدِمائهم والاغاثة لملهوفهم »[1] .

« ولا تفرطنّ في طلب الآخرة »[2] .

« واشتد في أمر الله عزّ وجلّ وتورّع عن النطف وامضِ لاقامة الحدود وأقلَّ العجلة وابعـد عن الضجر والقلق واقنع بالقِسَم وانتفع بتجربتك وانتبه في صمتك واسدُدْ في منطقك وأنصفِ الخصم وقف عند الشُّبهة وأبلغ في الحجّةْ ولا يأخذك في أحدٍ من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم »[3] .

V ـ تبسيط متمادٍ

ولا يسع القاريء المدقق إلا ان يتساءَل في هذا السياق عن مدى التبسيط لمشاكل الحياة التي يتورط فيه كتاب طاهر بن الحسين موضوع هذه الدراسة . بُعدٌ واحِدٌ من هذا التبسيط يتعلق بالاعتقاد ان التقرير المصمم للانسـان على عمـل ما يكفـي لتحقيق ذلك العمل . وقد سبقت الإشارة الى هذا البعد التبسيطي في الدراسات الاجتماعية . حاول مثلاً ان تراقب الناس الذين ارادوا عن صدق نية وسلامة طوية ان يعملوا بنصيحتـه : «وابعد عن الضجر والقلق» او بنصيحته : « واقنع بالقِسَم » . او بنصيحته : « واسدد في منطقك» . فهل تعتقد انهم جميعهم ينجحون بتنفيذ تلك الوصايا حتى لو خصصوا ، لانجاحها ، جميع ما يمتلكون من مجهودات ومقدّرات ؟ الجواب : طبعاً لا .

وهل ينقذ هذه الوصايا التنبه الى الحكمة التي عبّـر عنها المتنبي في قوله .

« على المرءِ ان يسعـى الى المعـالي جهده وليس عليه ان تتِمَّ المقاصد »

بمعنى انه عليهم ان يحاولوا، مع العلم ان المحاولة قد لا تقود الى الغاية المنشودة ؟

---

(1) المرجع ذاته ، ص306 .

(2) المرجع ذاته ، ص307 .

(3) المرجع ذاته ، ص308 .

يظهران هذا التحفظ هو من الامور الغريبة ، بعض الشيء ، عن لغة الوصايا ولغة الكتاب والإطار الحضاري المتحركة ضمنه . ومع ذلك لا يضيرنا بشيء ان نسيجها ، تلك الوصايا ، بهذا التحفظ الحذر .

« وتثبت وتأنَّ وراقب وانظر وتفكرّ وتدبّر واعتبر وتواضع لربك وارفقْ بجميع الرعيّة **وسلّط الحق على نفسك** [1]ولا تسرعنَّ الى سفك دمٍ فإن الدماء من الله عزّ وجل بمكان عظيم انتهاكاً لها بغير حقـها » [2] .

ونرى في هذه المقطوعة بُعداً آخر من ابعاد التبسيط في التحليل الاجتماعـي . انـه لجميل ان تمنع سفك الدماء لان لها عند الله مكاناً عظيماً . غير انه ليس بواقعي . الواقعي أكثر ان تعتبر تبعات هذا العمل العمليّـة . أنه ، مثـلاً ، يستثـير الانتقـام : أن عواقبـه وخيمة .

VI ـ العواقبيّة

غير ان هذا التفكير العواقبي ليس بغريب على كاتب هذا الكتاب . انه يستدرجه في التالي :

« واجعل في كل كورة من عملك أميناً يخبرك اخبار عمّالك ويكتب اليك بسيرهم واعمالهم حتى كأنك مع كلّ عامل في عمله معاين لأموره كلها فإن أردت ان تأمُرَهم بأمْر فانظر في عواقب ما اردت من ذلك فإن رأيت السلامة فيه والعافية ورجوت فيه حسنَ الدفاع والصنع فأمضه وإلا فتوقف عنه وراجع اهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدتّه فإنه ربما نظر الرجل في أمره وقدّره وأتاه على ما يهوى فأغواه ذلك وأعجبه فإن لم ينظر في عواقبه اهلكه ونقِض عليه امرُه فاستعمل الحزم في كل ما اردت وباشره بعد عون الله عزّ وجل بالقوّة وأكثر من استخارة ربّـك في جميع امورك » [3] .

VII ـ المقدّمة الثامنة

وعبر هذه العواقبيّـة في التفكير والممارسة ـ وهـي المنطلقـة الثامنـة ـ ندخـل حقـلاً مغايراً ـ حقل النصائح التي لا تتطلب بحكم الضرورة ـ السند الديني . انهـا مجموعـة النصائح التي تسهل علمنتها . .

أمـا بالنسبـة لتقييم العـواقبيّة فيهمنـا منـه ما يطـال البعـد التبسيطـي للتحـاليل الاجتماعية . انها تبسط تفسير السلوك الانساني والتصرفات الاجتماعية العمرانيّـة بمعنى انها تفترض ان عواقب عمل ما ـ مثل سفك الدم ـ يمكن ان تعرف وتقـدّر بطريقـة تحتمـل

---

(1) (التوكيد لنا) .

(2) هذه وصيّـة ذات علاقة وثيقة بموضوع التفرد بالحكم ـ الموضوعية والاستقلال في الحكم . وهي لذلك ليست بالامر السهل الهيّـن .

(3) المرجع ذاته ، ص308 .

(4) المرجع ذاته ، ص309 .

التصديق قبل القيام بالعمل المنوي عمله . ولكن هذا امر ابعد من ان يتحقق لمنظر او لممارس اعمالا سياسية اجتماعيّة عمرانية .

وهذا الاعتبار هو واحد وحسب من مجموعة تنعكس على صحة اعتبارنا التاريخ والسياسة والعمران « علماً » ام عدم اعتبارها علوماً . ولكن هذه قضيّة تختلف عما يراودنا هنا من مهمّات .

نعود الى النصائح العلمانيّة ـ او بالاحرى ما تسهل علمنتها ـ من كتاب طاهر بن الحسين ، موضوع دراستنا .

« وافرغ من عمل يومك ولا تؤخره لغدك وأكثر مباشرته بنفسك فإن للغد اموراً وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذي أخرّت واعلم ان اليوم اذا مضى ذهب بما فيه واذا اخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيثقلك ذلك حتى تمرض منه اذا امضيت لكل يوم عمله أرحت بَدَنَك ونفسك وجمعت امر سلطانك »[1] .

وواضح ان هذه الوصيّة تصح في مجتمع ليس بالتعقيد الذي يعرفه مجتمعنا . انها تفترض مجتمعاً مبسطاً نسبيّاً .

« واعلم ان الاموال اذا اكتنزت وادُّخرت في الخزائن لا تنمو واذا كانت في صلاح الرعيّة واعطاء حقوقهم وكفِّ الأذيّة عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامّة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان واعتُقِدَ فيها العزّ والمنفعة فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال في عمارة الاسلام واهله ووفر منه على اولياء امير المؤمنين قبلك حقوقهمْ وأوفِ من ذلك حصصهم وتعهّد ما يصلح امورهم ومعاشهم فانك ان فعلت ذلك قرّت النعمة عليك واستوجبت المزيد من الله تعالى وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع اموال رعيتك وعملك اقدرَ وكان الجميع لما شملهم من عدلك وإحسانك أسلَس لطاعتك واطيبَ أنْفُساً بكلِ ما اردت »[2] .

وتبقى هنالك بعض الاعتبارات التي ، اذا ما انوجدت في المجتمع المنوي حكمه ، تزعزع تطبيق هذه النصائح وتهزم الغاية المقصود تحقيقها بواسطتها . من هذه الاعتبارات : ماذا لو استبد الحسد والطمع ببعض اولئك الذين « شملهم عدلك واحسانك » ؟ الا يقوض هذا الغاية المبتغاة ؟ اي « كان الجميع أسْلَس لطاعتك » ؟

والأمر الذي يُثيرُ الدهشة هو أنَّ طاهر ابن الحسين يعرف هذه الأمور . « واعلم ان الناس اذا أُعْطُوا حقوقَهم وأَفْضَلَ أمانيهم لم يُرْضِهم ذلك ولم تَطِبْ انفسهم دون رفع حوائجهم إلى وُلاتهم طمعاً في نيل الزيادة وفضل الرفق منهم ورُبّما تبرَّم المتصفّح لأمور الناس لكثرة ما يَرِدُ عليه ويشغل فكره وذهنه فيها ما يناله به من مؤ ونة ومشقّة وليس من يرغب في الكتاب ويعرف محاسن صوره في العاجل وفضل ثواب الآجل كالذي يستقبل ما

---

(1) المرجع ذاته ، ص309 .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص306 .

يقربه من الله تعالى ويلتمس رحمته » .

(المرجع ذاته ، ص309 -310)

فهل يعني هذا أنَّ هذا الطاهر لا يأبه للتناقض يعشعش في كتابه ؟
أم إنه يأبَهُ لهُ . ولكن طريقته في وضعها المناسب ، وقد وُضِعتْ في مناسبات مختلفة ، جعلته يكرّرُ نفسه أحياناً ، ويناقصها أحياناً أخرى ، دون أنْ يُعطى الفرصة الكافية والظروف الملائمة لاكتشاف ذلك وتصحيحه ؟!

وتصحُّ هذه الملاحظة كذلك على ابن خلدون وبالقوّة ذاتها .

ومع هذا تبقى النصيحة العامة : اي استثمار المال في تشجيع العمران وتوطيد أركان الدين احكم من ان تستثمر في مشاريع اخرى : مثل ان تضعها في البنوك : مع العلم ان مثل هذه المؤسسات لم يتصورها صاحب الكتاب المدروس .

« وأجهد نفسك فيما حددتُ لك في هذا الباب وليعظم حقّك فيه . وانما يبقى من المال ما انفق في سبيل الله »(1) .

ويصعب تبرير جميع النصائح الواردة في المقطوعة التالية :

«ولا تحقرّن انساناً ولا تردن سائلاً فقيراً ولا تُحْسنن باطلا ولا تلاحظن مضحكاً ولا تخلفنّ وعداً ولا تزهون فخراً ولا تظهرنّ غضباً ولا تباينّ رجاءً ولا تمشينّ مرحاً »(2) .

VIII ـ النصيحة وقيمتها :

ان النصيحة الأولى تصح على اعتبار ان الانسان ، مطلق انسان ، لا يصح ان يُحْتَقر بقطع النظر عمّا تكونه الظروف وعمّا يفعله مطلق انسان . ولكن هذا الاعتبار ـ الافتراض لا يصح لا علميّاً ولا اجتماعياً . وبالتالي فإن الاصغاء الى هذه النصيحة ضرب من التمويه ـ التمويه العمراني والتمويه العقائدي والتمويه السياسي الاجتماعي(3) .

ونكتفي ، بقصد الاختصار ، بتعليق ناقد آخر يدور حول النصيحة « ولا تظهرن غضبا » . يصح في هذه النصيحة ما صح على النصيحة المعالجة سابقاً من هذه المقطوعة . ولذلك فليس من الضروري إعادة ذكره . نستتبعه ، وهذا بدوره يصح على النصيحة السابقة ايضاً ، باعتبار تربوي . قد يكون اظهار الغضب ، احياناً وفي ظروف معيّنة ، وسيلة تربويّة ناجعة . افلا تحدد هذه النصيحة ذلك التصرف تحديداً يضيّق على المربين والحكام دائرة تصرفهم بحيث يمنعهم من فرص ثمينة وذهبيّة تخدم غاياتهم المفضّلة ـ الغايات التي يريد صاحب الكتاب المدروس تحقيقها ؟ ومن هذه الزاوية وحسب ، تصبح إعادة النظر بها ، بل بهما ، من الامور المطلوبة من ذوي المسؤوليات العمرانية .

(1) المرجع ذاته . (2) المرجع ذاته ، ص307 .

(3) راجع كذلك نقدنا لثقافة «قصر الثقافة» في لبنان ملحق رقم1 في القانون الطبيعي ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

« ولا ترفع للنمام عينا[1] .

وتخضع هذه النصيحة لمجمل ما سبق تقديمه بالنسبة للنصيحتين السابقتين .

« واحمل الناس كلّهم على امر الحق فإن ذلك اجمع لانفسهم والزم لرضاء العامّة »[2] .

يصح التركيز والتشديد على الشطر الأول من هذه النصيحة . أما الشطر الثاني منها فمسألة فيها نظر . وترتبط إعادة النظر هذه بما سبق وبيناه بالنسبة للتفكير العواقبي . غير ان هذا الاعتبار ذاته ـ الاعتبار العواقبي يقلل كثيراً من صلاحية وشمولية القسم الأول من النصيحة ـ وبالتالي ، وبهذا المقدار ، يغمطه حقّه . فالافضل ان يقف الشطر الأول على قدميه وبالاستقلال عن الشطر الثاني ـ الذي يمكن ان يحصل نتيجة لحصول الاول ويمكن ان لا يحصل .

ولما كانت القضيّة تتعلّق بامر عمراني ، وكان من الضروري الالتفات الى نتائج الاعمال السياسيّة ، بامكان السياسي ان يحقق الأول على أمل ان يحصل الثاني . ولكن اذا لم يحصل ، فيكون على استعداد لتقبله . وتبقى لهذه الملاحظة قيمة فكريّة تستتبعها عبرٌ عمليّة . القيمة الفكريّة هي الانفتاح على امكانيات تحقيق الشطر الأول . والقيمة العمليّة ، هي ان يشعر الحاكم او المربّي بان عليه ان يوفر ـ اذا كان هذا بمقدوره ـ الشروط التي تساعد على تحقيق الشرط الثاني ـ اي الشطر الاول . هذا مما يزيد في مهماته طبعاً ، ولكن هذا بعض من ضريبة الوعي .

وتبقى هذه النصيحة اقصر من ان تصل الى التساهل بالتالي :

« أكثر الإذن للناس عليك وابرز لهم وجهك وسكنّ لهم حواسّك واخفض لهم جناحك واظهر لهم بِشرَك ولنْ لهم في المسألة والنطق واعطف عليهم بجودك وفضلك »[3] .

ذلك لان الناس ، بعضهم على الأقل ، لا يستجيبون الاستجابة الإيجابية لهذه التصرفات . فليس من الحكمة ان يتمسك حاكم او مربّ بهذه النصائح تمسكاً دقيقاً . تصح ان تكون تصرفاته على ضوئها نقطة انطلاق ومحاولة تجريبيّة يعاد النظر فيها على ضوء نتائجها . وعندما تظهر شوائب تطبيقها ، اذا ما كانت هنالك شوائب تشوب ذلك التطبيق ، يصبح من الحكمة الواقعيّة تعديلها التعديل الملائم للظروف والمعطيات . وتقرر هذا التعديل الملائم خدمة الغاية المرجوّة من تطبيقها ـ تسريع عملية العمران وتسهيل اموره .

وعلى العموم لا يحصل ضرر من اتباع الوصية التالية :

---

(1) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص307 .

(2) المرجع ذاته ص308 .

(3) المرجع ذاته ، ص310 .

« وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم »(1) .

وتأتي هذه الوصية تكراراً لما سبق وذكرنا بفكرة الفيلسوف الملك لافلاطون وللتالية ايضاً :

« وأكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن اهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة ولا تدخلنَّ في مشورتك أهل الرِّقة والبُخل ولا تسمعنَّ لهم قولاً فإن ضررهم اكثر من نفعهم وليس شيء اسرع فساداً لما استقبلت فيه أمر رعيتك من الشحّ »(2) .

وتأتي هذه المقطوعة الاخيرة معدّلة واقعياً للرأي الأول المائل نحو التفكير العلمي النظري ـ هذا مع الاعتراف بأن لا العلماء ولا الفقهاء ولا حتى فيلسوف افلاطون الملك يتمتعون بصفات علميّة نظريّة معزولة تماماً عن الاعتبارات التجريبيّة والتاريخيّة وما هو حاصِلٌ في عالم الواقع . انها مسألة توكيد ليس إلا .

IX ـ اعتقاد مبدئي

ومع هذا يبقى استحسان ابن خلدون لهذه النصايح لينمّ عن بعض شك بالنسبة لاعتقاده المبدإي التالي :

« أن الكيس والذكاء عيبٌ في صاحب السياسة »(3) إنهما لا يتآخيان تآخياً طبيعياً غير مفتعل . يصح كما يمكن التوفيق بينهما . ولكنه يبقى توفيقاً يحتاج الى توفيق آخر وهذا الى ثالث وهكذا : حتّى تصل الى جوهر القضيّة ـ مما يتضمن ان جوهر القضية لا تقتنصها هذه المجموعة من النصائح المفيدة نسبيّاً .

ونأتي عبر المنطلقة الثامنة الى النصائح الاقتصاديّة :

« وعليك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شيءٌ أبين نفعاً ولا أخصُّ أمناً ولا أجمْعَ فضلاً منه . والقصد داعية الى الرشد والرشدُ دليل على التوفيق والتوفيق قائدٌ الى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد وكذا في دنياك كلها ولا . . . أما تعلم ان القصد في شأن الدنيا يورث العِزّ ويُمحّصُ من الذنوب وانك لن تحوط نفسك من قائل ولا تنصلح امورك بافضل منه فآته واهتدِ به تتمّ امورُك وتزدْ مقدرتكِ وتصلح عامّتك وخاصتك »(4) .

واذا صحّت هذا النصائح على مستوى معيّن من البحث والمعاملة فإنها تحتاج ، لكي تصمد وتستقيم على جميع الصعد ، الى تحفظات كثيرة وتعديلات ذات شأن .

وكذلك النصائح التالية :

« واعلم انك اذا كنت حريصاً كنت كثير الأخذ قليل العطيّة واذا كنت كذلك لم يستقم لك امرُك

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته ، ص307 . وص304 .
(3) المرجع ذاته ، ص189 .
(4) المرجع ذاته ، ص304-305 .

إلا قليلاً فإنَّ رعيتك انما تعقد على محبتك بالكفّ عن اموالهم وترك الجوْرِ عليهم وابتدىء من صافاك من اوليائك بالافضال عليهم وحسن العطيّة لهم . واجتنب الشحَّ واعلم أنه أول ما عصى الإنسان به ربَّهُ وإنّ العاصي بمنزلةٍ جزي وهو قول الله عزّ وجلّ ومن يوقَ شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون فسهّلْ طريق الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيئك حظّا ونصيبا وأيقن ان الجود افضلُ اعمال العباد فاعدّه لنفسك خلقاً وارض به عملاً ومذهبا » (1)

X ـ تقدّميات

أما النصائح التالية فتعتبر قفزة تقدميّة جبّارة .

« وتعاهد ذوي البأساء وايتامهم واراملهم واجعل لهم ارزاقاً من بيت المال اقتداءً بامير المؤمنين اعزّه الله تعالى في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به بركة وزيادة واجرللأضراء من بيت المال وقدّم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم . وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم وقوّاما يرفقون بهم وأطباء يعالجون أسقامهم وأسعفهم بشهواتهم ما لم يؤدّ ذلك الى اسراف في بيت المال (2) .

ويظهر هذا التفكير التقدمي الجبّار لا بواقعيته وحسب ـ والحكمة العملية هي دائماً وابداً واقعيّة ـ بل وكذلك بتحفظ الواعي . ويعبّر عن هذه السمّة الشرط الموضوع على ما نسميه اليوم بالضمان الاجتماعي ـ نعني به « ما لم يؤدِّ ذلك الى اسراف في بيت المال » . ومع ان هذه الحكمة ليست باكتشاف البارود يبقى ذكرها حيث تدعو الضرورة الفكريّة اليه وضرورات الحكم والعمران من الامور التي تمتدح في صاحب الكتاب المدروس ـ خصوصاً ولم تحصل معه دائماً !

« واذا اعطيت فاعط بسماحة وطيب نفس والتماس للصنيعة والأجر من غير تكدير ولا امتنان فإن العطيّة على ذلك تجارة مربحة ان شاء الله تعالى »(3) .

والقوّة التي تستمدّها هذه النصيحة من «اذا» ، تخسرها ، اخلاقياً وفكريّاً ودينياً ، بالتعبير « تجارة مربحة » . ان «اذا» الشرطيّة تكسر حتميّة النصيحة فلا تبقى قانوناً لا مفرّ منه ولا مهرب . انها تبقيها في حرم الحريّة ـ وان الحريّة المسؤولة . وان في هذا ما فيه من الحكمة والاخلاقية .

وتتعدل قيمة هذه الاعتبارات عندما ينظر الى العطاء الحرّ المدروس ضرباً من التجارة الرابحة ـ هذا مع العلم ان هذا التفكير المنفعي ليس بالغريب على من كانت السياسة العمرانيّة دأبه .

ومن هذه الزاوية يصبح القول التالي مأثوراً :

---

(1) المرجع ذاته ، ص307 .

(2) المرجع ذاته ، ص309 .

(3) المرجع ذاته ، ص310 .

« وانظر عمّا لك الذين بحضرتك وكتابك فوقت لكل رجل منهم في كل يوم وقتاً يدخل فيه عليك بكتبه ومؤ امراته [1] وما عنده من حوائج عمّالك وأمور الدولة ورعيتك ثم فرّغ لما يورد عليك من ذلك سمعك وبصرَك وفهمك وعقلك وكرّر النظرَ فيه والتدبُّـرَ له فما كان موافقاً للحق والحزم فأمضه واستخر الله عزّ وجلَّ فيه وما كان مخالفاً لذلك فاصرفه الى المسئلة عنه والتثبت فيه » [2] .

غير ان الأخذ به وطريقة تطبيقه يبقيان مدار بحث وأخذٍ ورد . انه يحسن بوضع مقياس يسترشد به ، ونعني به ، مقياس الحق والحزم . غير انه يبقى مقياساً عامـاً جداً ويخضع لكثير من المتغيرات ـ الامر الذي يصعب الحكم حيالـه في ما اذا نفّـذ بصـدق واخلاص وروية ام لا ؟

ومثله القول التالي :

« وتفقد الجند في دواوينهم ومكانتهم [3] ؛ وأدرَّ عليهم ارزاقهم ووسع عليهم في معايشهم يُذهب الله عزّ وجلَّ بذلك فاقتهم فيقوى لك امْرهُم وتزيد قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحا وحِسب ذي السلطان من السعادة ان يكون على جنده ورعيته ذا رحمة في عدله وحيطته وإنصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته » [4] .

XI ـ الناس اجناس

ألا تسقط هذه الحجّـة باعتبار تاريخي موثوق ان « ذوي السلطان » اجناس مختلفة ؟ بعضهم وحسـب تصـح عليهم هذه الرسالة . أما الآخرون فيعبثون بها عبث الثعالب بالكروم !

وتعبّـر النصيحة التالية عن عمق نظر ونضج في الحكمة الواقعيّـة وتمرس طويل في الاعتبار بتجارب التاريخ :

« ولا تُتهمنّ احداً من الناس فيما توليّـه من عملك قبل ان تكشف أمرَه . فإن ايقاع التُهم بالبراء والظنون السيئة بهم آثم إثم » [5] .

هذا صحيح . ولكن كيف تجمعه مع صحيح آخر عبّـر عنه القول المأثور : « ان سوء الظن من حسن الفِطَن » ؟

ويبقى التوفيق بين الأثنين ـ الامر الذي تستدعيه فلسفة اجتماعيّة متكاملة ـ قضيّـة تتطلب ـ لحلها الحل الصـحيح ـ منهجيّـة مؤتمنـة . وهـذا لم يتوفـر لصاحـب الكتـاب المدروس . وبالرغم من مآثر ابن خلدون نفسه في هذا الحقل يبقى وصوله الى هذه المنزلة مسألة فيها نظر . !

---

(1) اية مؤامرات ؟
(2) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص310
(3) ربما عنى مكاتبهم !
(4) المرجع ذاته ، ص307 .
(5) المرجع ذاته ، ص305 .

« واسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى وأقم حدود الله تعالى في اصحاب الجرائم على قدَر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تتهاون به ولا تؤخّر عقوبة اهل العقوبة فإنّ في تفريطك في ذلك ما يُفسد عليك حسن ظنّك . واعتزم على أمرك في ذلك بالسُّنن المعروفة وجانب البدع والشّبهات يسلم لك دينك وتقم لك مُروّتك »(1) .

إن في التعبير « على قدر منازلهم » ما يشير الى ان تطبيق العدالة يراعي « منازل » المجرمين . ولم يكن هذا غريباً عن شريعة حمورابي . ولكن هل هذا هو بالضبط ما يقصده صاحب الكتاب ؟ وحتى وان لم يكن نرى انه سياسياً امرٌ معمول به حتى في عصرنا الحاضر وحيث يمكن أن يمرر بدون ضجّة ولا عواقب غير مأنوسة .

وأية عقوبة هي تلك العقوبة المعبّر عنها بـ « ما يفسد عليك حسن ظنك » ؟

« وانظر احرار الناس وذوي الفضل منهم ممن بلوت صفاء طويتهم وشهدت مودتهم لك ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على أمرك فاستخلصهم واحسن اليهم وتعاهد اهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة واحتمل مؤونتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم مَسّاً . وافرد نفسَك للنظر في امور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته إليك والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه احفى مسئلة ووكّلْ بامثاله اهل الصلاح من رعيّتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيا يصلح الله به امرهم »(2) .

وغني عن القول ما في هذه النصائح من تقدّميّة واهتمام بالعدالة الاجتماعيّة وبتحقيق العدالة القضائية، كذلك بتسهيل امور الذين لا يتحملون مسؤوليات المطالبة القضائية بحقوقهم .

« واعتبر بما ترى من امور الدنيا ومن مضى قبلك من اهل السلطان والرئاسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم اعتصم في احوالك كلها بالله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته بإقامة دينه وكتابه(3) واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عزّ وجلّ »(4) .

يجمع هذا المقتبس الدين والدنيا معاً . أما الدين فأمر واضح . وأما الدنيا فباعتبار « الدنيا ومن مضى قبلك من اهل السلطان » . حاول ان تَستفيدَ من عبر التاريخ .

XII ـ القفز بالفكر فوق حواجز الزمن

ويعبق اريج العصرنه من النصيحة التالية :

« واعرف ما يجمع عمّالك من الأموال وما ينفقون منها »(5) .

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص305 .
(2) المرجع ذاته ، ص309 .
(3) راجع كذلك ص304 .
(4) المرجع ذاته ، ص310 .
(5) المرجع ذاته ، ص310 .

وتصبح تقدميّـة هذه الفقرة المختصرة امراً معلوماً ومقدّراً حق قدره لدى من اطلعوا ويطلعون ، ومن مِنْ ابناء القرن العشرين لم يطلع ، على فضائح الابتزاز والتهريب التي يقوم بها موظفون كبار في الدولة ؟

ثم يقدر لصاحب هذه الحكمة قيمتها من يعرف كم حاول لبنان ، ولم ينجح ، في عمليّـة اقرار قانون : « من اين لك هذا » ؟

« وليكن هواك اتباع السنن واقامتها وايثار مكارم الاخلاق ومعاليها »(1) ولو لم تكن هذه النصيحة تكراراً لما سبق لاستحقت هي بدورها تقيماً مناسباً .

« وليكن أكرمُ دخلائك وخاصتك عليك مَنْ إذا رأى عيباً فيك لم تمنعه هيبتُك عن انهاء ذلك اليك في سرّك واعلانك بما فيه من النقص فإن اولئك انصح اوليائك ومظاهرون لك »(2) .

وتبقى هذه النصيحة مأثرة في التربيـة الاجتماعية والسياسيّـة . غـير ان اهميتهـا العملية : نتائجها بالنسبة للعمران البشري تستمد قوتها الابيستيمولوجيّـة ـ علـم اصول المعرفة ـ او بالاحرى اصولية المعرفة ـ وكذلك قوة هذه النصيحة من اعتبار منهجيّ علمي اساسي : الانفتاحيّـة(3) .

« ولا تمتنَّ على رعيتك ولا غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم(4)

وهذه ايضاً وصية تكررت . وليس من المستحسن تكرار التعليق الناقد عليها .

« ولا تقبل من احد إلا الوفاء والاستقامة والعون في امور امير المسلمين ولا تضعنّ المعروف إلا على ذلك »(5) .

وهذه نصيحة مزدوجة . من يقدر على تنفيذها بحذافيرها يحسد على ذلك . غير ان هذا ليس بالعمل الذي يتوقع نجاحه سياسيّـاً . ومع هذا تبقى محاولة تحقيقه عملاً ينبغي ان يمتاز بها السياسي رجل الدولة .

XIII ـ المقياس

وأما المقياس الذي تضعـه هذه النصيحـة للمعـروف ، فهـو من المضيقـات على تصرّفات الحـاكم . فإذا دقـق في تنفيذه هزم غاية النصيحـة ذاتهـا . ذلك ان متغـيرات

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته .
(3) الدكتور ملحم قربان ـ
ـ أ ـ المنهجيّة والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، «مقومات المنهجيّة»
ب ـ الواقعيّـة السياسيّـة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981 . « الواقعية التعبيرية » .
(4) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص310 .
(5) المرجع ذاته .

الحكم ، وبالتالي متطلباته ، تستدعي عدم اعتماد الشح والقصد في تحقيق مبتغياته !

9 ـ خاتمته :

ويختتم طاهر بن الحسين كتابه بهذه الوصيّة :

« وتفهم كتابي اليك وانعم النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع امورك واستخره فإن الله عزّ وجلّ مَعَ الصلاح وأهله وليكن اعظم سيرتك وافضل رغبتك ما كان لله عزّ وجلّ رضى ولدينه نظاماً ولاهله عِزاً وتمكيناً وللملّةِ والذمّة عدلا وصلاحا . وأنا اسأل الله أن يحسن عونك وتوفيقك ورُشدَك وكلاءتك والسلام (1) » .

وانها لتنسجم انسجاماً كاملا مع افتتاحية الكتاب :

« أمّا بعد فعليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته عزّ وجَلّ ومزايلة سخطه واحفظ رعيّتك في الليل والنهار والزم ما البسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما انت صائر اليه وموقوف عليه ومسئول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عزّ وجلّ وينجيّك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه فإن الله سبحانه قد احسن اليك واوجب الرأفة عليك بمن استرعاك امرهم من عباده والزمك العدل فيهم والقيام بحقّه وحدوده عليهم والذَبّ عنهم والدفع عن حريمهم ومنصبهم والحقن لدمائهم والامن لسربهم وادخال الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك وموقفك عليه وسائلك عنه ومثيبك عليه بما قدّمت وأخّرت ففرّغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغِلْك عنه شاغل وإنّه رأس أمرك وملاك شأنك واول ما يوقفك الله عليه وليكنْ أوّل ما تلزم به نفسك وتنسِبُ اليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عزّ وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وتوابعها على سننها من اسباغ الوضوء لها وافتتاح ذكر الله عزّ وجل فيها ورتل في قراءتك وتمكّن في ركوعك وسجودك وتشهُّدك ولتصرف فيه رأيك ونيّتك واحضض عليه جماعة ممّا معك وتحت يدك وادأب عليها فانها كما قال الله عزّ وجَلّ تنهي عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بُسنن (2) رسول الله ﷺ والمثابرة على خلائقه واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده » (3) .

10 ـ ظاهرات ملفته للنظر :

يتبدّى ، للناظر المتسرّع حتى ، بضعة ظاهرات من المفيدان لا يتجاهلها دارس فكر ابن خلدون . اولى هذه الظاهرات التكرار ؛ فكثيراً ما تتردد الفكرة ذاتها واحياناً باللغة ذاتها . فهل هذه ظاهرة توكيد ؟ ام انها إغراق في التبشير ؟ وهنا تتبدى الظاهرة الثانية ـ التبشيريّة . وتتميز هذه بعدم الربط المنطقي بين الافكار ـ الربط الذي يميّز بين المهمّ والاهمّ . تسود هذا الاسلوب ديمقراطيّة الافكار . تتمتع الافكار ـ عبر التبشيريّة ـ بالمساواة . فهي تتوجه بالدرجة الاولى لا الى العقل . بل الى العاطفة والقلب . والظاهرة

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص310-311 .

(2) من المفيدان يتنبه دارس ابن خلدون الى تعدد مفاهيم السنن لديه . وهذا مهم مُقدّمِةً لتفهم « العلم » . عنده ـ اذ لا علم بدون سنن . هذا من جهة . ثم ان ابن خلدون يركز على التفسير السببي .

(3) ابن خلدون ، المرجع ذاته ، ص304 .

الثالثة هي التشابك بين المواضيع المختلفة ـ الدين والسياسة والحكمة ، والتاريخ ، والاخلاق ، والايديولوجيا ، والاقتصاد ، والنفسانيّات وما الى ذلك . ومن باب اولى ، ليس هنالك تمييز واع بين الخاص والعام وهذه هي الظاهرة الرابعة . والخامسة هي عدم الاهتمام الجدّي بالتناقض .

واذا استعرضنا ، كما يجب ان نفعل ، بعض النتائج الهامّة والاستنتاجات المسندة التي استخلصناها عبر هذه الدراسة يلفت نظرنا الامور التالية : ان ركيزة ما اسميناه التفاؤليّة الدينية متوفرة في هذا الكتاب ، كما في فكر ابن خلدون عامّة ، وهي ان الله يدٌ في تدبير امور الناس اليوميّة وبالتالي ومن باب اولى ، في مسيرة التاريخ .

وقد مررنا كذلك على بضعة من المعتقدات والوصايا ذات الارتباط الوثيق بالمنهجيّة ـ مما يدلّ على اهميّة المنهجيّة إطاراً عاماً يزيد في قيمة تلك المعتقدات الحضاريّة . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، مما يدل على ان هؤلاء المفكرين القدامى ، وبمعزل عن منهجيّة علميّة مدروسة ومفصلة، توفرت لهم البصيرة الثاقبة والحكمة العمليّة اللتين ، على الفطرة ، تقتنصان أسرار الحياة الخفيّة . وبهذا يتوفر لهم العنصر الانساني الثابت لكل حضارة انسانيّة . وبهذا كانوا رابطاً وشيج الروابط بين عصرهم وكل عصر من عصور الحضارة الانسانيّة .

ومن هذه الفصيلة ذاتها بضعة معتقدات ، ووصايا تستند الى هذه المعتقدات ، تصحّ على الانسان ، كانسان ، في كل عصر وكل زمان . ومن هنا اصالتها . ومن هنا يصح ان تعتبر مقدّمات للالتزام الذي نجعله ، في اطار فلسفتنا الاجتماعية الحديثة ، محور تلك الفلسفة .

كما ان لهذه الوصايا ، او لبعضٍ منها على الاقل ، نغمة تقدميّة تخدم العدالة الاجتماعيّة وتشارك ، هكذا ، في حل بعض معضلاتنا الاجتماعيّة .

ومن هذه الشرفة ، وفي هذا الضوء ، تنكسف اضواء اقتراحات هذا الكتاب ـ موضوع هذه الدراسة ـ في الأخلاق والاقتصاد والنفسانيات والاجتماعيات . وتظهر لنا بوضوح وفي الوقت نفسه تلك العناصر منه التي هي وصف لذهنيّة سادت بعض قرون في ماضي حضارتنا ولا يضيرنا بشيء ان نتخطاها ونتجاوزها ، بل بالأحرى يساعدنا كثيراً ذاك التخطى وذلك التجاوز ، وتلك العناصر ايضاً ، وان كانت تحتاج الى تعديل وبردخة وتدعيم ، التي تتقدّم ذلك العصر الذي صيغت في إطاره بل وتتقدم ، مشرئبة بحضارتنا الحديثة نحو التطلع المستقبلي الطموح ، حتى عصرنا الحاضر . فلننقضّ متلهفين على تمثلها واستيعابها وربطها بما يستحق ان ترتبط به من مبادىء وقيم والتزامات ومسؤوليات .

تداخل المعتقدات الدينية والبراهين العقليّـة في قضايا العمران

ليس العمران علماً علمانياً محضـاً في قاموس ابن خلدون . ومن يدعي ذلك يضلل قارئيه بالنسبة للفكر الخلدوني .

من هؤلاء الدكتور محسن مهدي الذي حاول بشيء من الافتعال ان يميّز بين «علم» العمران و « فن » التاريخ(1) لينتهي الى القول التالي :

«Finally, the science of culture can only form judgments about, and demonstrate, what can be known by the agency of human reason.»(2) .

« واخيراً ، لا يقدر علم العمران ان يصنع الاحكام او ان يبرهن الا تلك الامور التـي تمـكن معرفتها بواسطة ملكة العقل الانساني » .

ولا يقف الدكتور محسن مهدي وحيداً في هذا الموقف(3) .

1 ـ بينّـة معاكسة :

في معرض برهانه « أن الاجتماع ضروري للإنسان » يقول ابن خلـدون بالحـرف الواحد :

« وكذلك يحتاج كُلٌّ واحد منهم ايضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بابناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركّب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظّ الإنسان فقدرة الفرس مثلاً اعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل اضعاف من قدرته . ولما كان العدوان طبيعيّاً في الحيوان جعل لكلّ واحدٍ منها عضواً يختصُّ بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره وجعل للانسان عِوَضاً من ذلك كُلّـهِ الفكر واليد . . . »(4) .

يستدعي هذا المقطع بقلم ابن خلدون ملاحظتين تقييميتين على الأقل ـ وخصوصاً في إطار الموضوعة التي يقدمها الدكتور محسن مهدي .

الأولى ، تدور حول رجوع ابن خلدون نفسه الى معتقدات دينيّة لا يعتقد انه في حاجة الى برهانها عن طريق العقل الانساني : « لان الله سبحانه وتعالى لما ركب الطباع في

---

(1) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldoun Philosophy of History,** (A Study In the Philosophic Foundation of the Science of Culture), George Allen and Unuwai L. T. d., London, 1957, P. P. 78, 228, 233, 253.

(2) Idid. P 228.

(3) من هؤلاء جورج لابيكا وعلي الوردي .

(4) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص42 .

الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل . . . » .

صح ان ابن خلدون لو اراد ، كان بامكانه ان يبرهن وعن طريق العقل الإنساني أن الفرس اقوى من الانسان مثلا . ولكنه لم يفعل . وذلك لانه يتكل على معتقد ديني .

وهذه بينة واضحة ضد موضوعة محسن مهدي المشار اليها .

والثانية ، تدور حول انطلاقة ابن خلدون من ان « العدوان طبيعي في الحيوان » . هذا منطلق لابن خلدون لا يشعر بانه يحتاج الى برهانه برهاناً عقلياً .

قد يقرأ أحدُهم في هذه الانطلاقة ، وبفضل مفهوم معين « للطّبيعي » ، محمل تناقض مع المعتقد الديني السابق ذكره في الملاحظة الاولى . غير انه ليس من الضروري ان يُفَسَّر مفهوم « طبيعي » تفسيراً علمانياً او علمياً محضاً في هذا الإطار ـ خصوصاً وان ابن خلدون نفسه يذكر في مطلع المقتبس المختار ان « الله ركب الطباع » . وهكذاتنكفيءُهذه الملاحظة لترتاح على سجادة الملاحظة الأولى . ولكنها ، وهكذا ، تزيد في قوّة البيّنة ضد موضوعة الدكتور محسن مهدي .

2 ـ بيّنة ثانية معاكسة :

ولنا في اقوال ابن خلدون نفسه بينة من نوع آخر تشير في الاتجاه ذاته : تبيّن ان الموضوعة المدروسة لاتساندها كتابات المقدّمة .

نبدأ باقتباس البينة التي نقصدها :

« واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتّمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه . فإن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني والإ لم يكمُل وجودهم وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم . هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم »[1] .

ماذا يميّز هذه البينة عن سابقتها ؟

في الاولى كان بامكان ابن خلدون ، لو اراد ، ان يبرهن مذهبه ، او بعضه . « ان الفرس اقوى من الانسان » . أما في هذه فلا : « ما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافِهِ أياهم » ؛ و « تّمت حكمة الله في بقائه (اي الانسان) وحفظ نوعه » . وذلك لان « ارادة الله » و « حكمة الله » مواضيع لا يطالها البرهان العقلي ـ على الأقل في كتاب ابن خلدون .

وواضح ان البيّنتين الاولى والثانية تتعاونان على دحض موضوعة الدكتور محسن مهدي .

---

(1) ابن خلدون ، مقدمّة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ص43 .

ويزيد في قوّة هذه الثانية أنها تربط بين البينة والحقل موضوع الدراسة : العمران ، ربطاً واضحاً ومباشراً ، الأمر الذي تفتقر اليه البينة الأولى .

3 ـ اقتراح باعادة نظر :

من هذه الزاوية لا يتردد القارىء المدقق في ان يقترح على جورج لابيكا ان يعيد النظر في المقطوعة التالية من كتابه المتعوب عليه : **السياسة والدين عند ابن خلدون** :

«Prenons le concept de hiérarchie des êtres: il est chez Aristote et il sera chez St. Thomas retrouvent dans le corps politique la gradation des âmes, marque de l'ordre cher aux cosmologie comme aux théologies. Or Ibn Khaldoun ne l'utilise pas seulement en vue d'établir des sériation entre les voies d'accès à l'invisible ou entre les âmes, il le fait servir à fonder les passage nature-surnature, autrement et mieux dit encore, à concilier philosophie et religion. Par où, dira-t- on il suit Ibn Rochd; ce qui est peu douteux en ᶜet, mais trop vite dit. Car si, d'une part, il n'est pas sans intérêt de voir Ibn Khaldoun, dans le contexte qui est le sien et au moment où il justifie sa démarche théorique suivre les leçons du grad Espagnol, alors qu'il prétendre, s'abriter entièrement derriere l'autorité d'al-Ghazali, le moment venu de retracer l'histoire de la métaphysique, est, d'autre part, encore plus remarquable la différence de point de vue des deux penseurs, l'un à l'arrière garde d'un combat proprement philosophique et théologique, l'autre, Ibn Khaldoun, resolument situé au plan historique et socialogique. La distinction non moins classique de la cause première et des causes secondes appelerait le même genre de remarque: la négation de sa nouveauté n'emporterait pas celle de son usage dans la **Muqaddima.** Non pas seulement parce qu'Ibn Khaldoun pose à plusieurs reprise, et surtout met en œuvre, le principe de l'explication causale, mais parceque, se refusant aux spéculations sur le premier moteur, au nom de la seule considération des causalités humanement accessibles, il met en fait dès le départ Dieu entre parenthéses. Une fois le Prophète désigné et le miracle coranique accompli, les causes secondes suffisent au philosophe , à la fois pour comprendre le développement ultérieur et surtout pour situer dans l'ordre naturel le phénomène religieux»(1).

« لنأخذ مفهوم تراتبيّة الكائنات : عند ارسطو ، كما سيكون عند القديس توما ، يشكل بتلاقيه في الهيئة السياسيّة مع تدرج الانفس ، علامة على النظام العزيز على قلب الكوزمولوجيا واللاهوت ، إلا ان ابن خلدون لا يستعمله بهدف إقامة مقابلة بين طرق ادراك الغيب وتدرّج الانفس . بل يستخدمه من

---

(1) Georges Labica, **Politique et Religion chez Ibn Khaldoun,** (Essai sur l'idéologie musulmane), S. N. E. D., Alger, 1966, P. P. 67- 68.

أجل تأسيس العبور من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة[1] وبعبارة اخرى افضل ، من اجلَ مصالحة الفلسفة والدين . وهو بهذا يحذو حذو ابن رشد كما يقال ؛ وهذا صحيح الى حدّ ما انما متسرّع جداً[2] . لانه ان كان من المفيد من جهة ، ان نلحظ ان ابن خلدون ، في عصر كعصره ، وفي الوقت الذي يزعم فيه انه يحتمي خلف هيبة الغزالي عندما يتعلق الأمر بتاريخ الميتافيزيقا ويحذو حذو ابن رشد عندها (؟) يبرر منهجه النظري ، فإنّ ما هو اجدر بالملاحظة من جهة اخرى هذا الفرق بين مفكرين يقف احدُهما في خطّ دفاعي لاهوتي - فلسفي محض ، ويقف ثانيهما ، ابن خلدون بحزم[3] على الصعيد التاريخي والسوسيولوجي . ولربما استدعى التمييز ، الذي لا يقل كلا سيكيّة هو الآخر ، بين العلل[4] العلّة الأولى والعلل الثانية مثل تلك الملاحظة : ان نفى جدّته لا ينفي جدّة استخدامه في المقدمة . ليس لان ابن خلدون يطرح في عدّة مناسبات وخاصة يستخدم مبدأ التفسير العلمي فقط ، بل ولأنه اذ يرفض التفسير القائم على التأمل في المحرّك الأول باسم العِلّة البشريّة الوحيدة[5] التي في مقدورنا ، يضع منذ البداية الله بين أهِلّة . (بين هلالين) . **فما ان يُختار النبي وتتم المعجزة القرآنية ، حتى تصبح العلل الثانية وافية بغَرَض الفلاسفة ، لفهم التطور اللاحق ، و في الوقت نفسه وخصوصاً ، وافية لتعيين موقع الظاهرة الدينيّة في سلسلة النظام الطبيعي** »[6] .

4 ـ خطأ اساسي :

الخطأ الأساسي الذي يقع فيه جورج لابيكا في هذه المقطوعة هو الاعتقاد بان ابن خلدون يضع الله بين هلالين ، اي انه يضعه على الرّف - كمبدأ فاعل او مفسّر ويعتمد على التفاسير العقلانية والأسباب التي يمكن ان يتوصل الى معرفتها الانسان الباحث وحسب - خصوصاً بعدما « يُختار النبي وتتم المعجزة القرآنية » .

والبينات التي نقدّمها في هذا البحث ، متفردة ومتجمعة معاً ، تشير الى عكس ما يذهب اليه جورج لابيكا في موضوعته هذه .

ان تدخُّل الله في التاريخ لا يقتصر على اختيار إلنبي وعلى معجزة القرآن وحسب . إنه ابعد من ذلك بكثير وابلغ واعمق .

وفي هذه الورطة بالذات ربما كان من المفيد لجورج لابيكا ولقارئة كما للمستطلع لافكار ابن خلدون ، ان يمعن النظر في التعبير المفعم بالمغزى في هذا المقطع لجورج لابيكا « من اجل مصالحة الفلسفة والدين » .

---

(1) او بالعكس ؛ كما سنبيّن .

(2) ربما نتوافق مع جورج لابيكا بالاستنتاج ههنا ، مع العلم ان أسبابنا تختلف عن اسبابه . ؟

(3) « بحزم » ؟ ربما . ولكن ليس باصرار دائم وصمود مستمرّ .

(4) هذا خطأ بالترجمة طبعاً - وهو مما يشوه فكر جورج لابيكا والفلسفة الاسلاميّة معاً .

(5) وهذا ايضاً خطأ كبير في التعريب .

(6) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي ود شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص77-79 ، (التوكيد لنا) .

ومن الشرفة الفكريّة التي يطل منها بحثنا هذا يبقى هذا التعبير على صحته ، وربما لعموميته ، غامضاً يقبل بالتفسيرات المتعددة وربما المتناقضة . ويظل هكذا حتى تتحدد بعض الامور - وعلى الخصُوص الجواب عن السؤال التالي : ما هي بنود تلك المصالحة ؟ علام تصالحت الفلسفة مع الدين؟ ما هي التنازلات التي يقدمها احد الفريقين للآخر ؟ وما هي الحقوق التي يتشبث بالتعلق بها ؟

5 - بيّنة ثالثة معاكسة :

وتتوفر لنا بيّنة ثالثة ، من نوع مغاير للاثنتين السابقتين ، وتخدم الغاية ذاتها : تساعدها على دحض موضوعة ان العمران في كتاب ابن خلدون ، هو علم عقلي محض .

كانت البينتان السابقتان من ما سمّاه ابن خلدون « مقدّمات » علم العمران - وعلى الخصوص المقدمة الاولى . أما هذه البينة فهي تقع في قلب العلم العمراني ذاته - وعلى الخصوص موضوع الملك .

« الملك منصبٌ طبيعي للانسان لأنا قد بينّا ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . واذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدّ كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانيّة من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوّة البشريّة في ذلك فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة وهي تؤدّي الى الهرج وسفك الدماء واذهاب النفوس المفضي ذلك الى انقطاع النوع وهو مما خصّه الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشريّة الملك القاهر المتحكّم ولا بُدّ في ذلك من العصبيّة لما قدّمناه من أن المطالبات كلّها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية»[1] .

« الملك طبيعي للانسان » واذا شئت ، « ضروري »[2] لماذا ؟

لأن اجتماعهم ضروري لوجودهم . والاجتماع ، ضرورة ، يدعو الى المعاملة واقتضاء الحاجات . وهذه بدورها ، ولما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان ، تدفع احدهم الى التعدي على الآخرين . هذا ضربٌ من التحدّي . والاستجابة ؟ ردّة فعل « بمقتضى » ما في الطبيعة الحيوانية ذاتها، من « غضب وأنفة وقوّة» . النتيجة ؟ تنازع يفضي الى المقاتلة . «ومقاتلة تؤدي الى الهرْج وسفك الدماء وازهاق النفوس» الى حدّ قد « ينقطع معه النوع البشري » ؛ بل يؤدي الى هذه النهاية المؤسفة لا محالة .

ولكن هذه النهاية المزرية : « انقطاع النوع البشري » تتناقض وما اراده الله

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص187 .
(2) المرجع ذاته ، ص43 .

للناس : « وهو ما خصه الباري سبحانه بالمحافظة » « وما خلقناكم عبثا »[1] .

لذلك نشأت ضرورة الملك « فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم » .

وهكذا يتبين ان حجة ابن خلدون لا تستقيم إلاّ بالاستناد الى معتقد ديني : « ما خصّه الباري سبحانه » يعني « المحافظة على النوع البشري » . اذ بمعزلٍ عن هذا الاعتقاد يبقى برهان ابن خلدون ضرورة وجود الحاكم - احدى ركائز العمران - برهاناً تفشله ثغرة تزعزع منطقه .

وهكذا يتبين تشابك المعتقدات الدينيّة والبراهين العقلية في علم العمران الخلدوني . ولولا الدين لما قام هذا العلم كما اراده ابن خلدون . وكل تعرّض لهذا الاساس الديني - اما بالتقليل من اهميته واما بالاهمال التام - هو تشويه مرفوض لفكر ابن خلدون الأصيل !

6 - بينة رابعة معاكسة :

وتأتي هذه على لسان جورج لابيكا وان في إطار مغاير بعض الشيء لاطار بحثنا هذا ولغاية معاكسة تماماً لغايته :

« وأخيراً يتمتع الانبياء بلا شك ، بهداية الله إلا ان فضلهم وحميَّتهم الدينيّة ليستا العلامتين الوحيدتين عليهم ، بل ينبغي ايضاً ان يكونوا ذوي عُصْبَةْ في قومهم . . . . فحتّى تفوق محمّد على سابقيه يندرج في غرض مصالحة القبائل العربيّة التي يمكن للتدخل الالهي وحده ان يحققه[2] . إن حكماً كهذا يحتجّ[3] في شأنه ابن خلدون بنصّ القرآن[4] . . . . يكفي للتأكد من استخدامه للمنهج العقلاني في علم المجتمعات . ألا يسمح باثبات ان القرآن هو فعلاً المعجزة الوحيدة التي تجعل سائر المعجزات نافلة لأنها تستجيب للحاجة الأكثر الحاحا ، وهي توحيد الأمّة العربيّة بالاسلام وفيه »[5] ؟

«Sans doute enfin les Prophêtes jouissent-ils **de la faveur de Dieu mais**

---

(1) قرآن : 13-116 .

(2) « واعلم ان اعظم المعجزات واشرفها واوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبيّنا محمدﷺ والسهولة التي جمع بها العَرب حول دعوته . كان يمكن ان نصرف جميع كنوز العالم لجمع كلمة قبائل العرب . فالله وحده هو القادر على ذلك . وقد فعل » . (ابن خلدون ، المقدمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ص95.) .

(3) يشير جورج لابيكا هنا الى ما سميناه في بحث آخر من هذه الدراسات ، « اسكولاستيّة ابن خلدون » .

(4) قرآن : « سورة الانفال »63-64 . « وألف بين قلوبهم . لو انفقت ما في الارض جميعاً ما الفت بين قلوبهم . ولكن الله ألف بينهم . انه عزيز حكيم » .

(5) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د ، موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص74-75 .

leur vertu et le zel religieux ne sont pas les seules marques aux quelles on les identifie, encore faut-il qu'ils aient pour eux **l'appui de leur peuple. Cette 'açabiyya,....** Il n'est pas jusqu'à la superiorité de Muhammad sur ses prédecesseurs qui ne soit assignable au dessein de mettre d'accord entre elles les tribus arabes que seule l'intervention divine pouvait realiser. Un tel jugement, référé par Ibn Khaldoun, à la lettre du **Coran,** ..., suffirait a confirmer l'usage de la methode rationelle dans la science des sociétés. Ne permet-il pas de confirmer que le **Coran** est bien l'unique miracle, celui qui rend les autres superflus, puisqu'il repond au besoin le plus imperatif, faire l'unité, dans et par l'Islam, de la communauté arabe?»(1).

7 ـ مثلث توفيقي :

تجدر الإشارة ، في معرض التعليق الناقد على هذه المقطوعة من جورج لابيكا ، الى أن المثلث ـ مثلث المفاهيم ـ الفضل والحميّة الدينية والعصبيّة ـ هو رمز الى التأليف الخلدوني في علم العمران بين الدين والاخلاق والمعطيات الاجتماعيّة .

غير انك ينبغي ألاّ تدفع بهذا الرمز الى ابعد من الحدود التي يصحّ ضمنها . لانك عندها تجد أن المعادلة تخسر توازنها. فلا تسأل مثلاً ايها اهم ؟ واذا اتفق ان سألت ، خلخلت توازن المعادلة . ولكن وبالرغم من هذا يمكنك عن طريق هذا السؤال ان تتعمق أكثر في أبعاد فكر ابن خلدون .

فهو من جهة يخصص فصلاً كاملا للتوكيد على اهميّة العصبيّة ، عنصراً فاعلاً في بناء العمران وتطويره . « فصل في ان الدعوة من غير عصبيّة لا تتم »(2) ويأتي هذا الفصل تابعاً لفصل سابق له مباشرة : « فصل في ان الدعوة الدينيّة تزيد الدولة في اصلها قوّة على قوّة العصبيّة التي كانت لها من عددها »(3) . المهم هنا ان ابن خلدون يقدّم العصبيّة على الدين .

ومن جهة ثانية ، وحسب المقتبس المدروس ، « التدخل الالهي وحده » كان بامكانه ان يحقق « وحدة القبائل العربيّة » .

I ـ لله يد في التاريخ

وعند هذه النقطة بالذات نضع اصبعنا على بيّنة مباشرة وصريحة على موضوعة

---

(1) Georges Labica, Politique et Religion Chez Ibn Khaldoun, (Essai Sur L'ideologie musulmane), SNED, Alger , P.P. 64-65.

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص159 .

(3) المرجع ذاته ، ص158 .

درسنا معطياتها ومتفرعاتها في بحث مستقل من هذه الدراسات . الموضوعة : ان ابن خلدون يعتقد بأن لله يدٌ في تسيير عجلة التاريخ . فهذا هو ابن خلدون هنا يقدّم لنا بينة واضحة وصريحة على انه ، لولا التدخل الالهي ، لما تمت وحدة العرب عبر الاسلام .

II ـ السكولاستية الخلدونيّة

كما واننا نجد في هذا المقتبس وفي النص الذي يدعمه من **المقدّمة** وفي الالتجاء الى سورة **الأنفال** بغية دعم ابن خلدون لموقفه اشارة واضحة الى استعمال ابن خلدون للطريقة السكولاستيّة . يقول لابيكا :

« فحتّى تفوّق محمد على سابقيه يندرج في غرض مصالحة القبائل العربيّة التي يمكن للتدخل الالهي وحده ان يحققه . إن حكما كهذا يحتجّ في شأنه ابن خلدون بنصّ القرآن . . . »

الواقع ان ابن خلدون يعتقد ، على ما يظهر ، بأن رجوعه الى نصّ قرآني كافٍ لاثبات موضوعته . وهذا هو بالضبط ما اسميناه بالسكولاستية الخلدونية .

III ـ « المنهج العقلاني في علم المجتمعات »

غير ان هذا ليس « بالمنهج العقلاني في علم المجتمعات » ـ إلاّ بمعنى ضعيف جداً . ان العقل يلعب دوراً فيه . هذا صحيح . ولكنه ليس الدور الذي سماه الدكتور محسن مهدي مثلا العقل البرهاني . واذا اصرّ جورج لابيكا على موقفه بفضل حقه بالتسمية لما يشاء بما يَشاء ، وحتى لا تنحدر المناقشة بيننا وبينه الى مستوى « المشكلة الاسميّة » او « المسألة الاسمية » ، نقول ان هنالك رتباً ودرجات « للمنهج العقلاني » ـ والسكولاستية الخلدونية هذه تأخذ مرتبة معينة على سلّم العقلانية والبرهان العقلاني . وتأتي فوق هذه المرتبة درجات اعلى : كالتفسير العلمى في الفيزياء مثلا . هذه تشتمل على عقلانية وتلك تشتمل على عقلانية ـ ولكن الفرق شاسع بين الاثنتين . وهذا الفرق يطال نوع البينات والدقة في معالجتها ، ومنطقية الاستنتاجات التي تنتج عنها والربط العلمي بين معطياتها وتدرّج البرهان منها نحو الاستنتاجات وامكانية التحقق العلمي ايضاً من صحة هذه الاستنتاجات .

8 ـ استنتاج :

ومن هنا اصبح « حكم كهذا » **لا يكفي** ، علمياً ومنهجيّاً ، « للتأكد » من ان ابن خلدون « يستخدم المنهج العقلاني في علم المجتمعات » ـ اللهم إلا بمعنى ضعيف جداً . انه بالاحرى ضرب من التهرُّب من مسؤوليات استخدام هذا المنهج .

ثم ان هنالك تخبيص كبير ـ وربما نشأ هذا التخبيص من ضعف التفهم لمتطلبات

المنهج العقلاني في علم المجتمعات ـ في اعتقاد جورج لابيكا بان القرآن ، معجزةً ، يحتاج الى إثبات كما في قوله :

« ألا يسمح بإثبات ان القرآن هو فعلاً المعجزة الوحيدة التي تجعل سائر المعجزات نافلة ، لأنها تستجيب للحاجة الأكثر الحاحا ، وهي توحيد الأمة العربيّة بالاسلام وفيه » ؟

ان محاولة الإثبات هذه ـ اذا ما حاولها احدهم . هي ذاتها محاولة نافلة . إنَّها تدلّ معاً على عدم فهم الإسلام وعلى عدم فهم فكر ابن خلدون .

وتورّط جورج لابيكا في هذه المحاولة ، على ما يظهر ، بحجّة أنه ، يقدّم حجّةً (بيّنةً) على موضوعته المفترضة : « لأنها تستجيب للحاجة الأكثر الحاحا » .

يبقى القرآن معجزةً ، في إطار المعتقدات الاسلاميّة ، حتى ولو لم تتحقق وحدة القبائل العربيّة .

واعتقاد ابن خلدون بالتدخل الالهي المباشر في مسيرة التاريخ هي من المقدّمات ، او اذا فضلت المسلمات ، التي يبني عليها ابن خلدون نظامه الفكري ـ ولم يتطرق ابن خلدون الى برهانها عقلانياً .

ولما كان مصدر هذا المعتقد دينياً ـ ومن هنا درجة ثقة ابن خلدون به ـ ولّما كان ابن خلدون يستخدم هذه المعتقدات في حججه العقليّة ، نستنتج هنا ، وفي معرض بحثنا لادعاء جورج لابيكا ،كما سبق واستنتجنا في معرض بحثنا لادعاء الدكتور محسن مهدي ، ان اسلوب ابن خلدون في « علم » العمران ليس عقلانياً وحسب . انما هو بالاحرى مزيج من الفلسفة والدين .

يبقى ان تدُرس ملامحُ هذا المزيج ، المركب ، دراسة دقيقة للتعرف على خاصيّة هامه وبارزة من خاصيات التفكير الخلدوني .

9 ـ تشابك السوسيولوجي والديني لدى ابن خلدون :

هنالك بضعة صفات يتميز بها فكر ابن خلدون وينبغي على الدارس ان يتحسسها ثم ينطلق منها لإعادة بناء التفكير الخلدوني نظاماً عاما . من هذه الصفاة التداخل المتناغم ـ تداخل الكف واصابع اليد ـ بين المقولات السوسيولوجيّة والمقولات الدينية .

خذ العصبيّة مثلا . ولاحظ ما يقوله جورج لابيكا :

« « ويبدو ان قانون العصبيّة ، بوصفها مصدراً للقوّة الاجتماعيّة ، لا يستثني شيئاً . فمن ملاحظة انماط العيش في البداوة التي تكشف مبدأ العصبيّة يستخرج ابن خلدون الدرس الأكثر عموميّة . و« اذا

تبيّـن ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثاله يتبيّـن لك في كل امر يحمل الناس عليه من نبوءة او إمامة ملك او دعوة اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه لما في طبائـع البشر من الإستعصاء ، ولا بُدّ في القتال من العصبيّـة » (مقدمة ، ص128) (1) .

« La loi de la **'açabiyya,** comme source de la puissance sociale, semble bien par ailleurs ne pas souffrir d'exception. De l'observation des modes de vie de la bédouinité, qui en fournit le principe, Ibn Khaldoun dégage la léçon la plus générale: «Si ceci parait évident en ce qui concerne l'habitat qui exige de la défense et de la protection, cela apparait avec la même evidence dans toutes les entreprises où certain sont poussés par vocation, comme la prophétie ou l'établissement d'une royauté ou d'une prédication quelconque; car, pour atteindre le résultat dans tout cela, on ne le peut qu'en luttant pour l'obtenir en raison de ce que les hommes sont naturellement enclins à la résistance. Car pour combattre, il faut avoir avec soi la **'açabiyya** de son groupe» (M, I, 234) (2).

10 - « قانون العصبيّـة » :

فهذا هو قانون العصبيّـة ، حسب التصوير الجورجلابيكي ، يتميّـز بصفتـين : أولاً ، الشمول ، وثانياً ، التفسير السوسيولوجي . فهو حسب إبن خلدون ، وبناء على المقتبس المباشر ، منه ، ضرورة اجتماعية تنشأ عن طبائع البشر - وعلى الخصوص من طبيعة الاستعصاء ، ويبينها الاستقراء . فكل امر يتطلب القتال من اجل تحقيقه يتطلب النجاح فيه الى عصبيّـة .

I - تركيز

وقبل ان نتعرّض لنقد المقطوعة المقتبسة يجدر بنا ، وبقصد التركيز على الموضوعة المدروسة ، ان نقتبس التالي :

« فبلوغ الدعوة الدينيّـة يخضع للعصبيّـة اذن خضوع السياسة بالمعنى الحصري لها . ويعود ابن خلدون باستمرار الى هذه الفكرة بشرحه للحديث : ما بعث الله نبيّاً إلاّ في منعة من قومه » (**مقدمـة** ص93) .

« ويَستخرج من ذلك معياراً للتعرف على ما اذا كان فـردٌ مهيأً ام غير مهيأ للملك . » المنعـة فـي

(1) جورج لابيكا ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص98-99 .

(2) Georges Labica, **Politique Et Religion chez Ibn Khaldoun,** (Essai sur L'Idéologie Musulmane), SNED, Alger, 1966, P., 86.

قومه » هو من علامات الرئيس من حيث تتجلى فيه العصبيّـة التي هي اشارة الى الفوز السياسي وشرط المؤهلات للرياسة التي ينبغي ان تحسب في عدادها الصبغة الدينيّـة (مقدمة ، ص108) »(1) .

«La réussite religieuse en est donc dépendante au même titre que la politique, strictement nommée. Ibn Khaldoun revient constamment sur cette idée en commentant le **hadith:** «Dieu n'envoie aucun prophète qui ne soit solidement protégé par son peuple» (M, I, 168).

Il en tire même un critère auquel reconnaître si un individu est ou non doté de l'autorité royale; «Le prestige parmi son peuple» rélève **le chef en ce qu'il manifeste la 'açabiyya** annonciatrice du succès politique et condition des aptitudes au pouvoir , au nombre desquelles , il faut compter le sentiment religieux (M, I, 260) (2).

II ـ مقصد جورج لابيكا

يريد جورج لابيكا ـ عبر هذه المقتبسات ـ ان يبيّن توكيد ابن خلدون على العصبيّـة الى حَدّ يقدمها معه على الدين . حتى « بلوغ الدعوة الدينيّة يخضع للعصبيّة ». وحجته في ذلك تكرار الشرح الخلدوني للحديث « ما بعث الله نبيّاً إلا في منعَةٍ من قومه » .

غير ان المعنى الصحيح ـ اي المعنى الذي تسانده مجموعة البينات ذات العلاقة بالموضوعة ـ لهذا الحديث ، **ليس تقديم العصبيّة** كما يظهر من النص منعزلا ، **بل التطابق** بين السوسيولوجيّات والعقائديات .

ومن جملة ما يزكي هذا التفسير قوله التالي :

« وعلى العكس من ذلك فإن الفسق الذي لا يتناسب مع الجاه هو علامة الإنهيار كما تشهد بذلك الآية القرآنية التي اوردها ابن خلدون لهذه الغاية : قرآن ، سورة الاسراء16 ـ : « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً »(3) .

«Inversement la perversité, incompatible avec le prestige, est signe de la chute ainsi que l'atteste le verset coranique cité par Ibn Khaldoun à cette fin(17, 17/16: «Quand nous voulons faire périr une cité, nous ordonnons aux riches et ils se livrent à scélératesse. La parole contre cette cité se realise et nous la détruisons entièremen (4)»

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ص99 . وص97 .

(2) Georges Labica, OP. Cit., P.P.86-87 .

(3) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص99 حاشية رقم30 .

(4) Georges Labica, **OP. Cit.**, P. 87, footnote no 36 .

III ـ تصويب

إذن هي ارادة الله التي تتحقق في النهاية ـ نهاية التحليل . وكذلك في البناء والعمران كما في الهدم والخراب .

والمرساة القصوى التي تشدّ بهذه الحجة شدّاً لا يترك ذرّة من الشك حول التفسير المطروح هو الاعتقاد الخلدوني المركزي ان الله هو الفاعل الوحيد لجميع ما يجري في الكون والتاريخ .

« اعلم ان الشارع لما أمرنا بالايمان بهذا الخالق الذي ردّ الافعال كلها اليه »(1) . . .
« اذ لا فاعل غيره »(2) .
« والتوجه الى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها »(3) .

فإذا كان هنالك من تقديم ، فينبغي ان يكون التقديم لمصلحة المعتقد الديني لا لمصلحة قانون العصبيّة كما يذهب جورج لابيكا .

ونقدر ، اذا شئت ، ان نخفف من وطأة خطئه بالتمييز بين المسألة الإبستيمولوجيّة . بالنسبة لهذه المسألة ، والمسألة الاونطولوجيه . عندئذ تتقدّم المقولات العقائديّة اونطولوجيا وتتساوى ، والى حين ، وببعض التحفظات ، هذه مع المقولات الابيستيمولوجيّة او السوسيولوجيّة .

وهكذا يبقى تقديم جورج لابيكا للعقلاني السوسيولوجي على العموم وقانون العصبيّة على الخصوص غير مقبول . وذلك لأن علم العمران ـ وخصوصا اذا تعمقت في دراسة حججه ، لا يستغني عن مقدّمات دينيّة .

راجع مثلا ، وبالتدقيق المطلوب ، حجج ابن خلدون في المقدّمة الأولى ـ حيث يبرهن ابن خلدون « ضرورة الاجتماع » « وضرورة الملك » . ان حججه هنالك لا تستقيم ولا تبلغ غايتها الا اذا سلمت بالمعتقد الايماني « ببقاء النوع البشري » ومن ثم « اعتمار العالم بهم » .(4) .

11 ـ المفترض الخلدوني :

هنالك ، اذن ، مفترض خلدوني هام لم يعبأ ابن خلدون ، لسببٍ او لآخر او لأي

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص462-463 .
(2) المرجع ذاته ، ص460 .
(3) المرجع ذاته ، ص459 .
(4) راجع هذه الدراسات : « الحتمية الخلدونية » .

سبب على الاطلاق - لسنا ندري ، بعمليّة برهانه واثباته . لقد انطلق منه وحسب . ولا يصح نظامه الفكري إلا بالاستناد اليه استناد البناية الضخمة الى اساساتها .

والذي يدرس ابن خلدون بمعزل عن هذه الملاحظة كانتْ نهايته ، على الأغلب الا اذا اهتدى اليها عبر دراسته ، انزلاقة تشويهيّة يزيد خطرها ويقلّ بمقدار ضياعها وحظها . وليست قصة جورج لابيكا هذه ببرهان على ما نقول . وانما هي بيّنة ذات علاقة تستدعي الإنتباه الجدي !

12 - ملاحظات ثانوية :

وبالنسبة لهذا المفترض الهام الذي يكون اغفاله نقدا لاذعاً ، تبقى الملاحظات التالية ثانوية - على اهميتها .

اولى هذه الملاحظات ان جورج لابيكا لامس هذا المفترض ملامسة خجولة حين قال في احدى حواشي كتابه .

« ولعله من النافل هنا الإشارة الى ان وجهة النظر هذه [غياب العصبيّة يحتم الفشل - ذلك لان لا ارادة اقامة الحق ولا الدين نفسه بكافيين لمن ليس ذا عصبيّة قويّة] هي وجهة نظر المؤرخ وليست لتتنافر مع موقف المؤمن الذي له الحرّية في ان يعتبر ان تلك هي ارادة الله »(1) .

« A Peine est- il besoin de préciser que ce point de vue est celui de» l'historien et qu'il n'est pas incompatible avec l'attitude du croyant, toujours libre de considérer qu'il s'agit, ici comme ailleurs, de mani festations de la volonté divine» (cf. supra P. 64 début) (2) .

نقول لامس جورج لابيكا « مفترضنا » المشار اليه ملامسة خجولة لسببين : الأول هو انه يضعه في حاشية وكانه يجهل قيمته المنهجيّة والفكرية معا . والثاني هو انه هو وضعه كمبدأ عام يفسح المجال للمؤرخ والمؤمن بان يتصالحا ويتصافحا .

ان مأخذنا على جورج لابيكا هو انه لم يدرك الادراك الواعي والواقعي ان المؤرخ في ابن خلدون والمؤمن في ابن خلدون قد تصالحا وتصافحا فعلا . وتتناثر عَبْرَ نظام ابن خلدون الفكري الاشارات الكثيرة والدلالات الواضحة الناتجة عن هذا التشابك بالايدي بين « المؤمن » و « والمؤرخ » .

والواقع هو ان جورج لابيكا يقترب أكثر من المفترض المشار اليه حيث يقول :

«Sans doute enfin les prophètes jouissent-ils **de la faveur de Dieu mais**

---

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص100 حاشية رقم34 .

(2) Georges Labica, OP. Cit. P. 88. note no 40.

leur vertu et le zèl religieux ne sont pas les seuls marques auxquelles on les identifie, encore faut-il qu'ils aient pour eux **L'appui de leur peuple, cette açabiyya,** dont on traitera plus loin, sans laquelle rien ne possible dans la cité au plan religieux comme au plan politique (1).

« وأخيراً يتمتع الأنبياء ، بلا شك ، بهداية الله . الا ان فضلهم وحميتهم الدينيّة ليستا العلامتين الوحيدتين عليهم ، بل ينبغي ايضاً ان يكونوا ذوي عُصبة في قومهم - وهي العصبيّة التي سنتحدث عنها لاحقاً والتي بدونها لا شيء ممكن في المدينة على الصعيدين الديني والسياسي »(2) .

وهكذا وبالرغم من تداخل البينات الدينيّة والسوسيولوجيّة : هداية الله ، والحميّة الدينية والفضيلة ، (Vertu) والعصبيّة ، مما يساند موضوعة التداخل المتطابق ، يُصرُّ جورج لابيكا على توكيد العصبيّة . وهذا توكيد في غير محلّه .

يشهد على لابيكا قوله نفسه في الجملة التالية للمقتبس المدروس حيث يقرّر :

« فحتى تفوق محمد على سابقيه يتدرج في غرض مصالحة القبائل العربيّة التي يمكن التدخل الالهي وحده ان يحققه :

« واعلم ان اعظم المعجزات واشرفها واوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ والسهولة التي جمع بها العرب حول دعوته. كان يمكن ان نصرف جميع كنوز العالم لجمع كلمة قبائل العرب ، فالله وحده هو القادر على ذلك وقد فعل . (مقدّمة ص195)(3) .

« Il n'est pas jusqu'à la supériorité de Muhammad sur ses» prédecesseurs qui ne soit assignable au dessein de mettre d'accord entre elles les tribus arabes que seule l'intervention divine pouvait realiser.

Parmi les miracles plus grands qui distinguent notre prophète, on» doit compter le **Coran** et la facilite avec laquelle il rallia tous les arabes à sa cause. On aurait vainement depensé tous les trésors du monde afin de mettre d'acord les diverses trileus Arabes; Dieu seul pouvait le faire et il l'accomplit» (M. I. 172.) (4).

ألا يكفي هذا لتبيان ان توكيد جورج لابيكا على استقلاليّة وأسبقيّة العقلاني ، أوْ السوسيولوجي ، أوْ التاريخي في علم العمران هو توكيد ينطوي على بعض انحياز - وبالتالي على تشويه لفكرة ابن خلدون ؟

وتنطبق هذه الملاحظة على موقف ناصيف نصّار كذلك من هذه الموضوعة :

---

(1) **Ibid.**, P. 64.

(2) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ص74-75 .

(3) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص75 حاشية رقم46 .

(4) Georges Labica, **OP. Cit.** P. P. 64- 65 Note no 62.

« يحدد ابن خلدون علاقة علم العمران بعلم التاريخ بتوكيده على فكرتين : استقلال علم العمران وفائدته كعلم مساعد لعلم التاريخ . فالغاية الحقيقيّة لعلم العمران ليست مقتصرة على تصحيح اخطاء المؤرخين ، بل تشتمل على توفير تفسير الظاهرات الكبرى في الحياة الاجتماعية ، كالظاهرات المعاشيّة والملك السياسي وتطور الدولة ونفسيّة الجماعات » [1] . . .

نثير التساؤل هنا ، وبناءً على ما مرّ من بينات ، حول موضوعة « الاستقلاليّة » لعلم العمران . انها موضوعة تبتعد بعض الشيء عن التصوير الدقيق لفكر ابن خلدون السوسيولوجي . فهل هي دلالة على حولٍ عقلي من قبل الناظرين الى خلفيات الفكر الخلدوني ام هي ، بالاحرى ، محاولة تحديث لهذا الفكر ؟

وتبقى ، وعلى الحالين ، تشويهاً لهذا الفكر ـ التشويه الذي يتطلب ، علمياً ، تصحيحاً .

13 ـ التصحيح :

والتصحيح ، بهذه المناسبة ، يتناول امرين :

الأول ، وهو تذكر المفترض للفكر الخلدوني الذي سبق واشرنا اليه ؛

والثاني ، وهو الاعتراف بان العلمانية التاريخيّة لا يمكنها ، في إطار الفكر الخلدوني ، ان تستقيم مستقلّة ومستغنية عن العقائديات الدينية .

14 ـ عودة الى الملاحظات :

ونعود الى تذكير القارىء ببعض الملاحظات التي مَرَّ بها جورج لابيكا وتحتاج هي بدورها الى الملاحظة .

ـ نبدأ « بقانون العصبيّة » : و« يبدو ان قانون العصبيّة ، بوصفها مصدراً للقوّة الاجتماعيّة ، لا تستثني شيئاً » .

ونسأل . هل هو حقاً قانون بالمعنى الحصري للقانون ؟

وبقطع النظر ، عما اذا كان ام لم يكن قانوناً ، هل هو قانون توطولوجي ام هو قانون تجريبي ؟

وفي الحالين يبقى استخدامه من قبل ابن خلدون استخداماً بَعْدياً . اي يستجلبه وسيلة تفسيريّة لأمور سبق وحدثت .

هذا بينما قيمة القانون العلمي تبقى في امكانية استخدامه ليساعِدَ العالم على استباق معرفة الحوادث قبل ان تحدث : وسيلة للتفسير الاستباقي !

(1) ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص ص182-183 ، التوكيد لنا .

ـ ويقول جورج لابيكا ـ مما يستدعي الى الملاحظة النقديّـة ـ كما اشير ما يلي :

« فمن ملاحظة انماط العيش في البداوة التي تكشف مبدأ العصبيّـة يستخرج ابن خلدون الدرس الأكثر عموميّـة » يعني قانون العصبيّـة .

وهذا يتضمن أن ابن خلدون استخدم الاسلوب الاختباري الاستقرائي في عمليّة كشفه للقانون المذكور ـ « قانون العصبيّـة » .

ولكن ، هل يصح هذا وصفا لواقع ابن خلدون ؟ لسنا ندري . ولكن ما نعرفه هو ان ابن خلدون يمكن ان يكون بدأ بالتفكير « بقانون العصبيّـة » عندما قرأ الحديث « ما بعث الله نبيّـاً إلا في منعة من قومه » . وقد يكون ابن خلدون سلك طريقاً آخر مغايراً للاثنين السابقين .

ومن هنا يتبيّـن ان موضوعة جورج لابيكا عن كيفيّـة وصـول ابـن خلـدون الى « قانون العصبيّـة ليست بالموضوعة العلميّـة المسندة . انها مجرّد احتمال وحسب .

وتكتسب هذه الملاحظة قيمة في ضوء ملاحظة ثانية ـ واظن ان جورج لابيكا هو صاحبها[1] ـ ملاحظة تتناسق والتجربة الاختبارية لمطلق كاتـب : **أن اسلـوب العـرض لافكار كاتب ما لا يتحتم ان يتطابق واسلوب الكشف عن تلك الافكار ذاتها . قد يختلف الاسلوبان حتى التعارض التام ، او ، وحتى التناقض !**

ـ وتتردد غلطة جورج لا بيكا المشار اليها في التالي (على الاقل بقراءة منها) :

« ولا تتم اية دعوة دينيّـة من غير شوكة عصبيّـة (مقدمة ، ص124) : تلك هي العبرة التي يمليها التاريخ والتي يؤكد عليها ابن خلدون باستمرار . ففي الباب الثالـث من المقدمـة المخصص لتفحص المؤسسات السياسيّـة (مؤسسات الملك) يخلص من التحقيق الواسع الذي يجريه في الأحاديث المتداولة في المهدي الفاطمي بخلاصة يرددها بقوّة : « والحق الذي ينبغي ان يتقرر لديك انه لا تتم دعوة من الدين والملك (المقدمة ، ص59 وما يليها) إلا بوجود شوكة عصبيّـة تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم امر الله فيها »[2] .

«Aucune propagande religieuse ne peut réussir sans l'appui d'une forte 'açabiyya (M, I, 286): Telle est la leçon qu'impose l'histoire et sur laquelle Ibn Khaldoun ne cessera de revenir. Dans le troisiéme chapitre de la **Muqaddima, consacré à l'examen des institutions politiques (mulk),** il concluera la vaste recension qu'il fait des traditions concernant le Mahdi fatimide, en répétant avec force: «Maintenant on doit lieu se pénétrer de

---

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص 47(؟)

(2) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ص100-101 .

cette vérité qu'aucune propagande religieuse ou politique (**da'wa**, Coran, XIV, 46), ne triomphera à moins qu'un puissant esprit de corps ne la révèle et ne la protège contre toute attaque jusqu'à ce que la volonté de Dieu s'accomplisse.....»(1).

15 ـ توكيد على التداخل والتشابك :

وفضلاً عن التمثيل المحتمل للخطأ الاسلوبي العرضي لافكار ابن خلـدون ، او بالاحرى اسلوب ابن خلدون التحصيلي لموضوعاته ، نرى في المقطوعة المدروسة مثلاً آخر على موضوعة هذه الدراسة الاولية : التداخـل ، حسـب تفـكير ابـن خلـدون ، بـين العقائديات والسوسيولوجيات .

فمن جهة توكيد على العصبيّة (esprit de corps) شرطنجاح ، ومن جهة مقابلة ، توكيد لا يقلّ قوّة واصراراً ، وربما زاد ، على « تحقيق ارادة الله :

« Jusqu'à ce que la volonté de Dieu s'accomplisse ».

وهل يتجرأ مفكر لا يثق بهذا التداخل بين نوعيْ المقولتين على وضعهما هكذا جنباً الى جنب ؟ دون ان ينكشف امرُه ؟

ان مفكراً اقل ذكاءً من ابن خلدون واقل واقعيّة ربما غامر بصيته العلمي بعمليّة كهذه ـ أما ابن خلدون ، فلا . انه ادهى من ذلك واحرص !

(1) George Labica, **OP. Cit.**, P. 88 et notes no 41 et no 42.

العقل الخلدوني

يلعب العقل لدى مطلق مفكر دوراً هامّاً في بناء نظامه و في اختيار أُسسه و في صيغة موضوعاته .

وللتعرف على قناعات ذلك المفكّر وعلى منعطفات حججه وعلى بنيات مبادىء تفكيره يتطلب الدارس معرفة الكثير من المفاهيم الأساسيّة . وربما كان أهم هذه المفاهيم « العقل » .

1 ـ تعريفه

نبدأ بالعَقْل الخالص :

«The rational soul of man exists in him in potency. It . emerges out of potency into actuality, first, through the intensive acquisition of knowledge and apprehensions furnished by the sense objects, then, through what is acquired with the theoretical faculty, until it becomes apprehen ion in act(bi-l-fi'l) and pure reason. Thus, it becomes a spiritual essence, and perfects its existence». (1).

« تكمن الروح العاقلة للإنسان بالقوة فيه . وتتحول من القوّة الى الفعل ، أوّلاً ، بنشأتها ، من أشياء الحواس ، معرفة مكثفة ، وفيما بعد ، عبر ما تحصل عليه ، ملكة نظريّة ، حتى تصبح تفهماً بالفعل وعقلاً خالصاً . وهكذا تصبح جوهراً روحياً ، وتكمل وجودها . » .

تركّز هذه الخطوة الأولى في تعريف « العقل » الخلدوني على طبيعته . مما يبرر هذه البداية علاقتها بجوهر الانسان . هذا العقل : « العقل الخالص » هو في مذهب ابن خلدون ، « معنى جوهر الانسان » (2) .

«This is the meaning of the essence of man». (3)

«The essential differentia of man is the power or faculty of

---

(1) Ibn Khaldûn, Q.I., 175-176, 186-189, 192 ff. Q.II. 362, 368. See also Muhsin Mahdi, **op.cit.**, p. 77, footnote 2.

(2) Ibn Khaldûn, Q.II. 365.

(3) Muhsin Mahdi, **op.cit.** p. 77

intellect or mind (**quwwa nâtqa, virtus rationalis**)(1) **reflection (fikr Cogitativa)**(2) or deliveration (rawiyya) (3)».

« الميزة الخاصة بالانسان هي قوّة الفكر او ملكة الادراك : « القـوّة الناطقـة » او « الفـكر » او «بالرويّـة »(4) .

ولكنك هكذا تنتقل من العقل الخالص او العقل النظري الى العقل العملي . وكما يفعل ارسطو ، في كتابه اخلاق نيقوماوس(**Nicomachean Ethics**) ، هكذا ، يفعـل ابن خلدون : يميّـز في العقل العملي عقلين : العقل التمييزي (Dis cerning) والعقل التجريبي (Experiential) . الأول يتعرّف على نظام الأشياء حتى ينظم اعماله ، وإلاّ عمت الفوضى حياته ، والثاني ، يميّـز الخير من الشر في اختبارات الناس والشريف من الخسيس في عوائدهم فيميل الى مناصرة العوائـد والتقـاليد الخـيرة ، بفضـل القواعـد والقوانين السياسيّـة ، فيرتقي على سلم الحضارة .

وهكذا ننتقل من تعريف العقل بطبيعته معطوفة على طبيعة الانسان الى تعريفه بمفاعيله او بلغة ابن خلدون بنتائجه . وما في ذلك من ضَيْر . بالاحرى ، هذا افضل : اننا لا نريد أنْ نتعرف على العقل منعزلاً - حتى وان كان هذا ممكناً . واننا لنفضل ان نتعـرّف عليه جزءاً من كُلٍّ ، عنصراً من مجموعـة من العنـاصر تتشابـك حتـى تولـد العمران .

ويعرّف ابن خلدون العقل بطريقة يصل فيها بين عالم الأشياء ومعرفة هذا العالم حيث يقول :

«Reason is a valid criterion of things, and its judgments (when based on actual demonstrations) are certain and admit of no falsity»(5).

« العقل هو معيار سليم للأشياء ، واحكامُهُ [عندما تستند الى البراهـين الفعلية] مؤكّـدَةٌ ولا تقبل الخَطأ » .

وبلغه ابن خلدون نفسه :

« العقل ميزان صحيحٌ فأحكامه يقينيّـة لا كذب فيها (6) » .

وتبقى لهذا التعريف « للعقل » حدود . وتنشأ هذه الحدود من أن للعقل هذا ذاته ،

---

(1) Q.I. , 175: 14
(2) Q.I., 174, 6 and 7.
(3) Q.I. 174 6 and 7 , 176: 10.
(4) Muhsin Mahdi, **op.cit.** p. 173
(5) Ibn Khaldûn, Q.III., 30: 15, 210- 211. Quoten in Muhsin Mahdi; **op.cit.** p. 77
(6) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 46

وفي تفكير ابن خلدون نفسه ، حدود :
« غير أنّـك لا تطمعْ ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبّـوة وحقائق الصفات الإلهيّـة وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمعٌ في محال »(1) .

فلنحاول ، إذن ، ان ندرس العقل في إطار الحدود التي يرسمها ابن خلدون له . وإلاّ فلا تقترب محاولتنا معرفة تفكيره بأقرب ما تكون المعرفة ، اي ، بأصح تقديراتها ، من غايتها .

«In Short, they (the Ashârites) rejected philosophy and its method; and having rejected nature and causes, they almost rejected reason itself» (2).

« بالاختصار ، رفض الأشعريّـون الفلسفة وأسلوبها ، وبرفضهم (لمفاهيم ؟) « الطبيعة » و « أسبابها » ، قد كادوا يرفضون العقل ذاته » .

يرادف هذا المقتبس بين العقل وبين التفسير السببـي . والاّ فلماذا يكون رفض « الطبيعة » و « أسبابها » رفضاً ، أو يكاد أنْ يكونَ رفضاً ، « للعقل » ؟

صح ان التفسير السببي مظهرٌ من مظاهر العقل . ولكن ، بالعقل او بدونه ، يبقى المسبب كما يبقى السببُ ، كما تبقى العلاقة بينهما قائمة - إذا ما اتفق وحدث على الاطلاق .

ولماذا يقتبس الدكتور محسن مهدي هذا القول ؟ ثم ينسبه الى ابن رشد في كتابه <u>تهافت التهافت</u> ؟ وهل يتبنّـى ابن خلدون هذا التعريف للعقل ؟

رُبَّـما تمكنّـا من معالجة هذه الأسئلة معالجـة افضـل بعـد التقـدُّم في اعماق هذا البَحْث .

2 - غايته :

للعقل النظري غاية تختلف عن غاية العقل العملي :

غاية العقل النظري ان يعرف الأشياء كما هي . ولا تفرض فعلاً(3) . كما وانها ليست شرطاً ضرورياً للتصرف اليومي . غايتها ، حيث تتحقق واذا ما تحققت ، هي ان

---

(1) المرجع ذاته

(2) Averroes, **Tahâfut al-Tahâfut,** (Incohérence de l'Incohérence), ed. M. Bouyges (B, liothea arabica scholasticorum, serie Arabe, T. III, Beirut, 1930, 437.

(3) Ibn Khaldûn, Q.II., 365: 6

تصل الى نوع المرادَفة ـ واذا عَـزت المرادَفه ، فتكتفي بدرجة من المطابقة ـ بين الصور العقليّـة وبين الأشياء التي تُستَقصَى وأسبابها .

«The ultimate end (of theoretical reason) is the conception of existence as it is in its general and specific differences, and its distant and proximate causes»(1).

« والغاية القصوى للعقل النظري هي مفهـوم الوجود كما هو بتفصيلاته العامّة والخاصـة مع أسبابه البعيدة والقريبة » .

غير انك تقدر ان تدعي بان للعقل النظري غاية ثانية : مزدوجة ،

«Through this [procedure theorétical] reason (2) becomes perfect in its essence. It becomes pure reason and an apprehending soul. This is the meaning of the essence of man» (3) » (4).

وتلك الغاية الثانية للعقل النظري هي تحقيق ذاتـه . ومتى حصل ذلك ، تبيّـن معنى الانسان . وذلك هو معنى جوهر الإنْسان .

أما غاية العقل العملي فهي ايضـاً مزدوجـة : غاية العقـل التمييزي هي تنـظيم الأعمال الانسانيّـة (5) ، وغاية العقل التجريبي تنظيم الاعمال الانسانية واعادة تنظيمها بقصد إبعادها بقدر الإمكان عن الشّـر (6) .

وسوف تتقمّـص هذه الغايات في بحث ابن خلدون للعلوم : العلوم الوضـعيّـة العمليّة والعلوم الطبيعيّـة النظريّـة .

من فائدة هذا التقمّـص أنه يذهب في تفصيل هذه الغايات تفصيلاً يجعلها ـ ان لم يكن اقرب الى الصحّة والوضوح ـ أقرب إلى وصف الدوافع للافكار الخلدونيّة . وتتعاون هذه الغايات ـ مع جهود الإنسان طبعاً ، وخصوصاً لاستعماله عقله ـ للوصول به ، نعني بالانسان ، الى غاية هامة : تحقيق الانسان ذاته تحقيقاً كاملاً .

«Thus, apart from its use in enabling man to devise means indispensable for his survival like seeking and preparing his food and cooperating with others, reason is also the principle of man's perfection, (7) » (8)

(1) Muhsin Mahdi, **op. cit.**, p. 77
(2) Ibn Khaldûn, Q.II., 365: 11
(3) **Ibid,** 365, 362, also Q.I., 175- 176, 186- 89, 192 ff. and Q.II., 368.
(4) Muhsin Mahdi, **op. cit.,** p. 77
(5) Ibn Khaldûn, Q.II, 365- 367.
(6) **Ibid.** Q.II., 368.
(7) **Ibid**, Q.I., 70--71
(8) Muhsin Mahdi, **op.cit.,** p. 176.

« العقل هو أيضاً ، وفضلاً عن استعماله وسيلة تمكّن الإنسان من اختراع الوسائل التي لا غنى له عنها لبقائه مثل ان يهيّء طعامه وان يتعاون مع الآخرين ، العقل هو نكرر القول : مبدأ الكمال للإنسان » .

3 ـ مهمات العقل :

وهكذا يتبيّـن ان للعقل الانساني ، في النظـام الخلدونـي ، كما في كل نظـام ، مهمّـات معينة متعدّدة .

من هذه المهمّـات الدور الذي يلعبه العقل في النظام السياسي العقلاني . لهـذا النوع من السياسة فصيلتان لدى ابن خلدون : النظام السياسي الذي يخـدم مصلحـة الحاكم ؛ والنظام السياسي الذي يخدم مصلحة المحكومين .

ويتبينّ ان غايات الاثنين غايات ارضيّـة(1) ـ خصوصاً إذا ما قوبلت بغايات حكم الشريعة .

I ـ مقابلة بين حضارتين

ويلاحظ دارسو ابن خلدون ان هنالك خلافاً بين تقسيم ابن خلدون لأنواع الحكم وبين التقسيم الذي عرفه الاغريق . وانها لملاحظة قيمة هذه الملاحظة .

«The Aristotelian numerical basis for dividing regimes (according to whether they are ruled by one, few, or many (Politics, III, 7) is thus lost sight of. Ibn Khaldlun conceives of the ruler (the true political ruler and not the primitive rule of elders, etc.) as a single man. »(2)

« هكذا يكون الأساس الارسطوطيلي العـددي لِتقسيـم الانظمة (اي بالنسبـة لما اذا كان عدد الحكام واحدا ، او قلّـة ، او عدّة [السياسة، III, v]) قد تُغوُضي عنه . يتصور ابن خلدون الحاكم (الحاكم السياسي الحقيقي لا الحاكم البدائي (البدوي) او حكم الشيوخ الخ) رجلاً فرداً » .

قلنا ان الملاحظة قيمة . يبقى ان التعبير عنها ، هو تعبيرٌ تشوبه شائبتان قاتلتان : « يتصوّر » ، يقول الدكتور محسن مهدي ، صاحب هذه الحـاشيّـة ، « ابـن خلـدون الحاكم السياسي الحقيقي رجلاً فرداً » .

والواقع ان القضيّـة ليست قضيّـة « تصور » وحسب . ان ابن خلدون وصل الى هذه الموضوعة بعد استقصاءات عدّة وبعد ان اثبت مقدّمات متعددة كشروط ضروريّـة لها . هذه الموضوعة الخلدونية ، بكلمات مغايرة ، هي نتيجة للكثير من الاعتبارات لدى

---

(1) Ibn Khaldûn, Q.I., 344: 3- 5 cf., 342: 13- 14, 343: 17 , Q.II., 126: 19, 127: 1- 3
(2) Muhsin Mahdi, **op. cit.** , p. 248, note 3

ابن خلدون . ومن المهمّ جدّاً ان نسأل عن هذه الاعتبارات .

انها في عرفنا ما يميز - او على الأقل تندرج في لائحة ما يميز - التجربة الإغريقية السياسية او الحضاريّـة اذا شئت عن التجربة العربيّـة الاسلاميّـة . وبالتالي تميز - او هي بعض ما يميز - الفكر السياسي العربي الاسلامي كما يعبّر عنه ابن خلدون عن الفكر الاغريقي كما يعبر عنه افلاطون وارسطو . ومن هنا اهميّـة الملاحظة .

غير ان الدكتور محسن مهدي ، على ما يظهر ، لم يتنبه لهذه القيمة لملاحظته فلم يعالج خلفياتها . ولهذه الملاحظة قيمة حضاريّـة ثانية : انها تدحض ، او هي تسهم في دحض - موضوعة تذهب الى القول « ان الفلسفة الاسلامية ليست سوى حاشيّة هامشيّة على النصّ الإغريقي » . وهذا الفارق بين الأثنين - واذا ما اعطيناه اهميته - يكوّن بينة معاكسة لهذه الموضوعة .

واعطاؤه اهميته تكون في الجواب عن الاعتبارات التي تدعو ابن خلدون الى اعتبار الحاكم السياسي الحقيقي رجلاً فرداً ، او بلغة ابن خلدون نفسه « ملكاً » .

II تقييم

ولسنا هنا في وارد التفصيل لجواب ابن خلدون عن هذا السؤال . ولكن الاشارة الى اسسه ونقاط انطلاقه والمباديء التي يتطلبها بحثه البحث المستفيض تنحصر بالمفاهيم التالية - لا على اساس انها لائحة كاملة بتلك المفاهيم ذات العلاقة بالموضوع - بل بضعةً من المفاهيم الاساسيّـة التي يجب ان تشتمل عليها تلك اللائحة - وإلاّ اتهمت بالنقصان والتقصير . تلك هي : طبيعة الانسان ، طبيعة الملك ، والعصبيّـة ، والحكم ، والعمران .

أما الشائبة الثانية التي تطعن بالتعبير عن الملاحظة القيمة موضوع الدراسة فهي التي تتجلى بالتعبير التالي « قد تغوضي عنها » («lost sight of») ، مما يعطي الانطباع بان ابن خلدون قد اهمل ، وربما عن تقصير منه ، ذلك الأساس العددي للتقسيم الاغريقي للنظم السياسيّـة .

المسألة ، كما تبين ، ليست قضية تغاضي من قِبَل ابن خلدون لمسألة : لأساس مبدأي هام . واذا كان هنالك من تهمة تتمحور حول التغاضي وتنطبق على احد ، فانها ، وفي هذه المناسبة بالذات ، تنطبق على الدكتور محسن مهدي لا على ابن خلدون . ام ان خطيئة الدكتور محسن مهدي ادق وادهى ! لقد اخفق في ان يقرأ في ملاحظته هذه خلفياتها الحضاريّـة وما يترتب عليها ، اذا ما درست بتعمق ، من نتائج فلسفيّـة .

4 ـ حدوده :

لقد سبقت الإشارة الى حدّ هام من حدود العقل في نظام الفكر الخلدوني :

«The divine legistator is not bound by the limits of theoretical reason. What he announces must be accepted and nerver doubted, even when surpassing,or apparently contradicting, what has been known by human reason (1). Reason must assent to authority » (2)

« الشارع السماوي (النبي) ليس مقيّداً بحدود العقل النظري . ما يعلّنه ينبغي أنْ يُقْبَل وألاّ يُشكّك به ، حتّى وان تناقض ، ظاهريّاً ، مع ما يعرفه العقل البشري . يجب ان يخضع العقل لسلطة (الشريعة) .

« الفلسفة » ، بكلمات الغزالي كثيرة الشيوع ، « أَمَهُ الدين » .

« والظاهرياً » في هذا المقتبس تستر خلفيّات فلسفيّة هامّة ـ وعلى وجه الخصوص :لك التيار الفلسفي الذي يعبّر عنه ابن رشد في التالي :

« We Muslims know categorically that demonstrative reasoning does not lead to disagreement with what the Divine Law has brought forth. For truth does not contradict truth, but agrees with it, and is a witness to it.» (3)

« نحن المسلمين نعرف قطعاً ان العقل البرهاني لا يتناقض مع ما جاءَت به الشريعة . لأن الحقيقة لا تتناقض والحقيقة ، بل تتفق معها ، وتشهد لها . »

يتخبّأ بين تلافيف هذا القول خطأ كبير فاضح . صح أنَّ الحقيقة لا تتناقض والحقيقة . ولكن العقل البرهاني ـ اي الفلسفة ـ ليس بحكم الضرورة معبّراً دائماً وابداً ، عن الحقيقة .

واذا كان ابن خلدون ، وبفضل مفهومه للعقل « ميزاناً صحيحاً واحكامه يقينيّة لا كذب فيها(4) » ، لا يلام على كشف هذا الخطأ ، فإن الدكتور محسن مهدي ، وبفضل تعريفه التالي للفلسفة ، لا يسعه الخروج عن نطاق هذا اللوم :

«Philosophy is essentially a search; it implies initial ignorance postulates the possibility of knowledge, and moves from ignorance, to knowledge. In the actual form in which it exists at any time or place, it may not be complete and its answers may not be final. »(5).

(1) Ibn Khaldûn, Q.III., 27 ff., 123

(2) Muhsin Mahdi, **op. cit.**, p. 78.

(3) Averroes, **Fasl al-maqâl wa-Taqrir ma bayn al-shari'a wa-l-hikma min âl-ittisal** (Traité decisif sur l'accord de la religion et de la philosophie), ed. L. Gauthier (Bibliothèque Arabe-Française, I) 3rd ed., Alger 1948, 8, 12- 13.

(4) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 460

(5) Muhsin Mahdi, **pp. cit.**, p. 77

« الفلسفة هي ، جوهراً ، استقصاءٌ . تتضمّن جهلاً مبدئياً . وتفترض امكانية المعرفة ، فتتحرّك من الجهل الى المعرفة . والشكل الفعلي الذي توجد فيه - حيثما توجد ومتى وجدت - قد لا يكون كاملاً . كما وان اجوبتها قد لا تكون نهائية . »

من يأخذ هذا الموقف بجديّة، لا يسعه ان يتساهل بالخطأ المشار اليه الذي يقع فيه ابن رشد . وهذه الملاحظة تطال حتماً الدكتور محسن مهدي . وأما ابن خلدون فأمره يختلف بعض الشيء : يكون في مرمى نارها اذا كان الدكتور محسن مهدي يعبّر في المقتبس الأخير عن رأيه تعبيراً صحيحاً. أما اذا لم يكن يفعل ذلك فيبقى خارج ذلك المرمى .

على كلٍ ، ينبغي ان لا يشغلنا هذا الانتقاد لابن خلدون والدكتور محسن مهدي وابن رشد عما نحن بصدده : الخلفيّات الحضاريّة للاستخدام الحذر لمصطلح ، ظاهرياً ، في المقتبس الذي يتصل بالعلاقة بين الفلسفة والشريعة . ولا يخفى ان هذا المصطلح يخفي وراء ستار شفاف مسألة التناقض بينهما . وقد بدأنا بالحلّ الذي قدّمه ابن رشد لتلك المسألة . فيجدر بنا ان نتبعه الى نهايته :

«When rational demonstration leads to the kuowbdge of a certain thing, there are three possibilities so far as its relation to the Law is concerned: the Law has not spoken of it and, therefore, no conflict arises; the Law has spoken of it and is in agreement with the results of rational demonstration, and again there is ni problem; or the Law is not in agreement with these results and, therefore it needs interpretation, (1).»(2)

« عندما يقودنا البرهان العقلي الى معرفة شيءٍ ما ، هنالك ثلاثة احتمالات لعلاقة الشريعة به : أن الشريعة لم تأتِ على ذكره ، وهنا لا ينشأ اي تناقض بينهما ؛ ان الشريعة تكلمت هي ايضاً عنه ولكن ما قالته ينسجم مع نتائج البرهان العقلي ، وهنا ايضاً لا ينشأ اي تناقض بينهما ؛ وأن ما تقوله الشريعة لا ينسجم مع تلك النتائج . هنا تنشأ المسألة . وحلها عبر التأويل » .

I - التأويل :

ما هو التأويل وكيف يطبق وما هي مهمته ؟

« Interpretation (Ta'wil) means transferring the signification of the expression from the real to the figurative sense...» (3)

---

(1) (a) **Fasl al-maqâl wal-taqrir mâ bayn al-shari'a wa-l-hikma min al-ittisâl** (Traité....) ed. L. Gauthier (....) Alger, 1948, p.p. 8- 9

(b) **Kitâb al-Kashf c an manâhig al-adilla fi'aqa'id al-milla wa-ta'rif mâ waqa c a fihâ bi-hasab al-Ta'wil min al-shubah al-muzigha wa-l-mudilla,** in **Thalâth rasâ'il,** 72.

(c) **Tahâfut al-Tahafut** (...) ed. m. Bouyges (....) Beirut , 1930, p. 503

(2) Muhsin Mahdi, **op. cit.,** p. 94

(3) **Ibid.**

« التأويل يعني تحويل المعنى الحقيقي لتعبير ما الى معناه المجازي » .

هذا هو التأويل . فما هي فائدته ؟

And we affirm categorically concerning all that has been reached by» demonstration and is in disagreement with the external [expression] of the Law, that the external [expression of the Law in question] admits of interpretation» (1)

« ونقطع بالتأكيد فيما يتعلّق بجميع ما توصل اليه البرهان العقلي انه اذا اتفق وتناقض مع ما تعبّر عنه الشريعة على ظاهره ، فإن هذا التعبير الظاهر للشريعة يحتاج الى ان يتقبّل التأويل » .

فائدة التأويل ، اذن ، او مهمته ، هي العمل على توطيد الاتفاق - حيث يظهر ان لا اتفاق - بين الشريعة والفلسفة .

أما تطبيق التأويل فيتناول معاني التعابير الظاهرة في الشريعة والتي تتناقض مع ما يبرهنه العقل فتعالج تلك المعاني بالتخلي عن معانيها الحرفية والالتجاء الى معانيها الرَّمْزيّة حتى تقضي على التناقض .

تتضمّن هذه المحاولة تقديم للعقل على الشريعة . نال التأويل تعابير الشريعة : مما يوحي بان ما يبرهنه العقل لا يتقبل عملية التأويل هذه .

يصعب ، في جوّ فكريّ كهذا ، ان يُعتمد على جديّة القول « الفلسفة أَمَة الدين » بل يصبح العكس هو الأقرب إلى وصف الموقف المتبنّى .

بناءً عليه يصح القول : سيطر العقل الاغريقي على بعض العقول العربيّة الى حدّ انها قدّمت الفلسفة على الشريعة - وإنْ تمّ ذلك بخفرٍ وحياء ملحوظين !

ومن هنا يصبح الإستنجاد بابن رشد في هذا الإطار الخلدوني بالذات عمليّة تنم عن سطحيّة شفّافه .

وتبقى ، على كل حال ، الشريعة حدّاً من حدود العقل لدى ابن خلدون . وهذا اقل ما يهمنا الآن .

II - العقل في العلوم الوضعيّة

كما وان لاستعمال العقل في العلوم الوضعية حدود حسب ابن خلدون :

«Ibn khaldûn's analysis of the nature and function of the positive sciences, therefore, recognizes the existence, and to some extent the

(1) Averroes, The precedent references, Quoted in Muhsin Mahdi, **op. cit.**, p. 94, and p. 110, 111.

necessity, of a rational element in these sciences» (1)

« وهكذا يعترف تحليل ابن خلدون لطبيعة العلوم الوضعية ومهماتها بوجود ، والى حد ما بضرورة وجود ، عنصر عقلي في هذه العلوم » .

وحدود هذا العنصر ؟

« اهداف هذه العلوم المباشرة والعمليّة » (2) (The immediate practical purposes)ثم « الاخطار العمليّة التي تنتج لا محالة من التجريدات غير الضروريّة في هذه العلوم » :

«Restricting the use of rational argumentation in the positive sciences to the indispensable minimum is necessary because of the practical dangers that will inevitably result from superfluous abstractions in these sciences» (3) .

وهكذا تحدد الشريعة العقل على مستويين : خارجي كحدٍّ بين حقل العقل وحقل الشريعة ، وداخلي ، ضمن حدود العلوم الوضعيّة .

5 ـ موضوع المعرفة :

انما الشيء المعروف ـ في جميع الفلسفات إلاّ المثالية منها ـ هو ايضاً من الحدود التي تتحدّى العقل معرفة ووجوداً .

التحدي الوجودي يمكن ان نتحاشاه .

أما التحدي المعرفي الصادر عن موضوع المعرفة للعقل فأمره مختلف .

«One of the main problems of philosophy, accordingly, is the enquiry into various ways (târu q) cf. knowledge to distinguish the true way from the false ways(4)..... Demonstrative reasoning, as expounded by Aristotle and by Muslim philosophers in their commentaries on Aristotle's logical works, is the proper way to philosophic knowledge because it is the most perfect formal method devised by human reason and because it corresponds to, and abstracts the true nature of things. It leads to certainty because it aims at the c **identity between the definition and the thing defined** c(5)........ The proper method of philosophic investigation for Ibn Khaldûn is, consequently, the

(1) **Ibid** . p. 100 and Ibn Khaldûn , Q.III., 14- 15 , 17 ff., 26 and 27 ff.
(2) **Ibid. p. 101,**
(3) **Ibid.,** p. 102. also Ibh Khaldûn, Q.III., 27, 30, 63.
(4) Ibn Khaldûn, Q.III., 109: 8- 110: 2.
(5) **Ibid.** Q.III., 111: 6- 7

material logic of Aristotle, the logic in **which the nature of the mind meets the nature of the thing investigated**(1)»(2).

« وهكذا يصبح من أهم مشاكل الفلسفة الاستقصاء في مختلف الطرق المعرفية بقصد التمييز بين صحيحها وخاطئها .... التفكير البرهاني - كما فصّلهُ ارسطوطاليس والفلاسفة المسلمون في تعليقاتهم على مؤلّفات ارسطو المنطقيّة - هو الطريق السليم للمعرفة الفلسفية لأنه الاسلوب الشكلي الأكمل الذي اخترعه عقل إنسان ولأنه يجرّد من الطبيعة الحقيقيّة للأشياء ، وبالتالي فيتطابق معها . ويقود الى المعرفة الأكيدة لانه يهدف الى مرادفة التعريف والشيء المعرّف ؛ .... فالاسلوب السليم للاستقصاء الفلسفي ، حسب ابن خلدون ، هو المنطق المادي لارسطو ، المنطق الذي تتقابل فيه طبيعة العقل وطبيعة الشيء المستقصي » .

الملاحظة الاولى ، وليست بالتهمة السيئة الى من توَجَّهُ اليه ، هي اغراق الفلاسفة المسلمون بالاحترام للفكر الاغريقي - وفي هذه المناسبة بالذات - لأساليبهم في الإستقصاء الفلسفي .

والملاحظة الثانية ، ويلاحظ انها بخلاف سابقتها ملغومة بالاستهجان ، تدور حول « الترادف بين التعريف والمُعرَّف » . وتتردد الفكرة ذاتها تقريباً ، وان بلغة ادبيّة عامّة وغامضة ، في الموضوعة « حيث تتقابل طبيعة العقل وطبيعة الشيء الذي يستقصيه » .

ان هذا « الترادف » بين مقولة : « التعريف » ، و« الشيء المعَرّف » ، موضوع المعرفة ، لأمر تصعب استساغته - خصوصاً اذا فهمت « بالترادف » امتزاج هويّة كلٍ من المترادفين بهويّة الآخر ، واذا فهمت « بالشيء المعرّف » اشارة او وصفاً لأحدٍ الأشياء التي تعتبر من مفروشات الكون كالبناية مثلا او الحصان او شجرة التفّاح او قلعة بعلبك او تمثال الحريّة او تاج محال .

ولا تقضي على الصعوبة المعرفية هذه - بل بالاحرى التخبّط الفكري البالغ الخطورة - عندما تتكلم عن تَقَابُل طبيعة العقل وطبيعة الشيء الذي يجهد ذلك العقل ، قاصداً معرفته .

هل يعني هذا ان المعرفة تصبح ضرباً من الصورة الفوتوغرافيّة ؟

وبالرغم من ان هذا التشبيه مفهوم ، بسبب الشواهد التجريبيّة عليه ، فإن صورة العقل متقابلاً والشيء المعقول تبقى غير مستساغة ايضاً وايضاً .

---

(1) Ibid., Q.III., 111, 114- 115, 255
(2) Muhsin Mahdi, **op. cit.**, p. 79 (Underlining mine).

وعلى افضل احتمال تختزل هذه الصورة العقل مخيّلةً وحسب . ولـم تسـلك هذه الأغْلوطة الاختزاليّـة على مفكّري العرب المسلمين .

تتجلى هذه الموضوعة بوضوح في المقطوعة التالية :

«**Cf. Averroes Fasl** 8, 15, 26, **Manâhij** 57. ‹ The many (jumhûr)' he explains,‹ believe that that which exists is what is perceived by imagination and by the senses, and that what is not perceived by imagination or the senses does not exist' (**Manahij** 61-62, cf. 64). Thus, for the many, reason is inseparable from imagination. They understand best when they are given an image, a semblance, or an analogy which they ean perceive by their senses and know through immediate experience. **Ibid.** 77,89,121; Cf. Fârâbi **Tahsîl** 30, 36-37» (1) .

«يقول ابن رشد في كتابيه: **الفصل، والمناهج**، « العامّة (الجمهور) تعتقد ان ما يوجد هو ما يمكن التعرف اليه عن طريق المخيّلة او عن طريق الأحاسيس (الحواس الخمس) . وذاك الذي لا يعرف لا بالمخيّلة ولا بالحواسّ لا يوجد » . . . وهكذا ، وبالنسبة للعامة ، لا يمكن أن ينفصل العقل عن المخيّلة . انها تفهم على خير وجه عندما تقدّم لها صورةً ، شبه ، او تقليد اصطناعي ، يمكنها ان تتحسَّسهُ او تعرفه عبر الاختبار المباشر . . . »

والمضمون ، طبعاً ، ان هذا تقصير في المعرفة . انها ، هذه المعرفة ، لمحدودة وضيقة . فهل يُعقل ان تُقبل هذه التهمة بالنسبة للنخبه - بل لزبدة النخبه - اي الفلاسفة ؟

ويبقى موضوع المعرفة - ومع جميع التخبيصات بالنسبة لافضل الطرق في المعرفة الفلسفيّة ، - حدّا لا مهرب منه للعقل المستقصي .

يصح هذا حتى على الصعيد المعرفي . واذا كانت هذه حاله على هذا الصعيد ، فان حالته اقوى واصمد على الصعيد الوجودي .

6 ـ حدود طبيعيـة للعقل :

وبهذا نعني ان العقل ، في الانسان ، هو عنصر وحسب من عناصر تكوينه :

« Although reason is the noblest part of man, it is not the whole of man » (2)

(1) Muhsin Mahdi, **Ibn Khadûn's Philosophy of History,** (A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture),
George Allen and Unwin L.T.D. London, 1957, p. 92, footnote n° 7.
(2) Muhsin Mahdi, **op. cit.** p. 176. also Ibn. Khaldûn , Q.I.. 70-71

« ومع ان العقل هو اشرف العناصر المكونة للانسان ، فإنه ليس الانسان بكامله »

وتنشأ عن هذا الواقع الطبيعي حدود كثيرة لممارسة العقل لكفاءاته . هذا بالنسبة للانسان الفرد .

كما تنشأ حدود تتبين معالمها مع التنظيم الاجتماعي للناس .

وهل يمكن ان يكون العقل « مبدأ الكمال للانسان » دون ان يمارس مسؤولياته في هذين الحقلين ؟ حقل تنظيم الحياة الفرديّة للانسان ؛ وحقل تنظيم المجتمع حيث يتحرّك الانسان ويتعامل مع الآخرين بغية تحقيق الحياة الفضلى .

وهنا تتشابك الحدود والكفاءات للعقل بطرق مختلفة ديالكتيكيّة وغير ديالكتيكيّة بحيث يصبح التفتيش عنها وضبطها عمليّة من الافضل ان تأتي عن دراسة امور السياسة واصول المعرفة والعمران والشريعة .

لنذكر مثلاً وحسب مما نعنيه . أليس الخطأ في الحكم موضعاً تلتقي عنده ممارسة العقل البشري لكفاءاته من جهة ، وحدّاً يقف عنده هذا العقل ذاته في ممارساته لمسؤولياته ؟

وقد اهتم ابن خلدون ، لحسن حظه وحظنا ، بهذه المُعْضلة المعقدّة .

7 ـ عواقبه

ولكن ، وعندما تصل الى هذا المستوى من البحث ، تكون قد مررت على مراحل تطورية حضاريّة متعددة . نذكر من هذه المراحل واحدة وحسب للتذكير من جهة ، وللتنبيه الى عواقب العقل من جهة ثانية . ونترك موضوع العواقب مسألة مفتوحة للبحث المستقل المستقبلي .

«Man is thus distinguished from the rest of the animal world by certain activities that are unique to him and are the result (natija) of his reason» (1)

« وهكذا يتميّز الإنسان عن بقيّة العالم الحيواني بتصرّفات خاصّة به . وهي نتيجة لعقله » .

وأما قصّة المدنية مع الإنسان فهي ، وعلى اغلب جبهاتها ، قصّة عقله في الأصل . وتبقى مسألة عقل العقل(2) من اهمّ المسائل التي يواجهها الإنسان المعاصر ؛ بل من اقسى التحديات التي يواجهها وأعمقها جذوراً وارحبها مطالات !

---

(1) **Ibid** . p. 175 am (Ibn Khaldûn, Q.II., 268: 12, 431 n 1.

(2) الدكتور ملحم قربان ، « الأخلاق والمجتمع » طبعة رابعة ، بيروت ، 1974 ، ص 15- 16

مفاهيم : « المبادىء » ، و« الأسباب » و« الطبيعة »

1 ـ إستهلال :

« العقل هو مبدأ الكمال للانسان »(1) .

«... Reason is also the «Principle of man's perfection».(2)

«Ibn Khaldûn's treatment of the sciences includes,...., their study in terms of their principles (subject matter, problems, methods, and ends.....»(3).

«Concerning the relation of nature and the four causes, Kindi says: «The philosophers call the matter nature, they call the form nature, they call the essence of everything nature, they call the ways to rest nature, and they call power that orders bodies nature» **Hudûd** 179. Cf Avicenna **Hudûd** 86, **Najât** 343 ff. Goichon **Lexique** 199 ff. (n° 393), 237- 38 (n° 448)»(4).

«The form, says Aristotle, c is a kind of power immersed in matter- a duct as it were» **De Generatione et corruptione** i. 5. 322 a 28- 29 (Joachim)(5).

«On the theory of the four causes, Cf. Aristotle, **Physics,** ii. 3, 7, **Metaphysics** i. 3; Avicenna Najât 343- 47, Ishârât 138- 46, Hudûd 100, Averroes t. **Mâba'ad** al- Tabî c a, II, 481-97, **Tahafût** 238, 266, 274, 284, 322, 380, 388»(6).

«For Knowledge and opinion about what comes-to-be result from the knouledge of all its causes : the efficient, the material, the formal, and the final» Quoted by Muhsin Mahdi; **op. cit.,** p. 233. Ibn Khaldûn, Q. III, 223: 2- 4, cf. I, S: 2- 6 and 16, 6: 5- 7 and 13, 43- 44, 56: 3- 6 passim).

---

1) Ibn Khaldûn; Q.I., 70- 71 (of. Aristotle, **De Anima,** III. 12. 434 b 22 ff.) Q. II, 364: 6, 407- 8

(2) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's, Philosophy of History,** London, 1957, p. 176 see also: p. 225

(3) **Ibid,** p. 221. note 2.

(4) **Ibid,** p. 233 n° 2.

(5) Ibid p. 261,

(6) Ibid. P. 233, n° 3.

2 ـ المبادىء :

« ذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع او بالوضع . فإذا قَصدَ ايجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بُدَّ من التفطن بسببه او علته او شرطه ، وهي على الجملة مبادؤه . اذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ، ولا يُمكن ايقاع المتقدّم متأخراً ، ولا المتأخر متقدّماً »(1)

«They(The Ashcarites) refuted the very principles of essence, of nature, and of natural and rational causes. Instead, they started with principles of their own especially designed for the defence of religious dogmas, like asserting the existence of the atoms and the vacuum, and the dissolution of time into time- atoms, and like holding that accidents do not endure through two time-atoms and no accident can subsist in another accident (2) ».

« دحض الاشعريون حتى مبادىء الجوهر ، والطبيعة ، والأسباب الطبيعيّة والعقليّة(3). وقد بدأوا ، بدلاً منها ، بمبادىء تخصّهم يُقصَدُ بها بخاصّةٍ الدفاع عن المعتقدات الدينيّة : مثل التوكيد على وجود الذرّات والفراغ ، وتقسيم الزمن الى ذرّات زمنيّة ، والقول بان الأعراض لا تدوم طيلة ذرتين من ذرّات الزمن متعاقبتين ، وبأن العرض لا يتمظهر في عرضٍ آخر » .

3 ـ المبادىء : حسن استعمالها وسوء استعمالها

يقول الدكتور محسن مهدي وهو يعالج غموضاً يعانق مفهومي « الكل » (The whole) ومجموعة اجزائه (The sum of its parts) ومفهومي الشكل (The form) والمادّة (The matter) بالنسبة لمفهومي « الدولة » و « الحضارة » وعلاقتهما احداهما بالأخرى :

« Culture is the whole, if the whole is understood to mean the comb nation of various elements or principles. Within this whole, the state is one element or principle, the formal, besides which there are other elements or principles including the material, or the parts of culture » (4)

« الحضارة هي الكل اذا ما فهمنا بالكل يعني مجموعة من مختلف العناصر او المبادىء . وضمن هذا

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص1976 يقتبسها ناصيف نصار في **الفكر الواقعي** عند ابن خلدون . (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه) ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 141 .

(2) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** (A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture), George Allen and Unwin Ltd. , London, 1957, p. 104.

(3) Ibn Khaldûn, Q. III., 40, 114- 115. (cf. Maimonides, **Dalālat, al-hā'isīn,** (sefer Morel Nevukin) ed. S. Munk. (ed. and revised by Issa char Joël, Jerusalem 5691, **anno** Hebraica, 1931, i, 63.

(4) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** London, 1957, pp. 234- 235, footnote, nº 7.

الكل تكون الدولة عنصراً من عناصره او مبدأ ـ اي الشكلي . وبجانبها تقف العناصر الأخرى او المبادىء بما فيها المادي ـ أيْ أجزاء الحضارة » .

من الواضح هنا ان استعمال « المبدأ والمبادىء » هو سوء استعمال . المبدأ هو مفهوم مجرّد بينما « العنصر » ـ وخصوصاً جزءاً من كل ، يكون واقعاً ملموساً . ويبقي ، مع هذا وكله ، للكاتب ان يقرر المعاني التي يلبسها لتعابيره. غير انه ـ وهذا المهم ـ ينبغي ان لا يضلِّلَ او يضلِّلَ قارءَه في عملية التقرير هذه .

وهذا هو بالضبط ما ينتهي اليه استعمال « المبدأ » من قبل الدكتور محسن مهدي . ولذلك فهو يثير تساؤلنا وشكوكنا بهذه الملاحظات .

ويقول الكاتب نفسه في المؤلّف ذاته :

«The Mu'tazilites were the first to question the principles of the traditional historical school represented by Tabarî. Their attack on the sources and method of the then prevailing historical scholarship was part of their general attack on the conservative and traditionalist religious attitude. They stressed the necessity of rational understanding and of the exploration of the nature and causes of things(1), and refused to accept reports whose only claim to truth was the multiple chain of authorities prefixed to them. They asserted that ‘the whole Muslim community could agree on what is false’ and that ‘it is possible that an infinitely numerous group of people would lie (2). They demanded that conviction be based on rational grounds and not solely on authority. Applied to history, this meant the acceptance of what is inherently reasonable and the rejection of what is not»(3).

« كان المعتزلة من الاولّين الذين اخضعوا للتساؤل مبادىء المدرسة التاريخية التقليديّة التي يمثّلها الطبري . وكان انتقادُهم للمصادر والاسلوب للهيستيريوغرافيا السائدة حينئذٍ جزءاً مِنْ انتقادهم العام للموقف المحافظ الديني التقليدي . فقد ركّزوا على ضرورة التفهم العَقلاني والاستقصاء عن طبيعة الأشياء وأسبابها . ورفضوا قبول التقارير التي تدعم دعواها الصحّة سلسلةٌ من الرواة الثقاة فقط ليس إلا . وقد أكّدوا على « ان الامّة بكاملها يمكنُ ان تتفق على ما هو خطأ » وعلى أنّه « من الممكن ان لا تصدق مجموعةٌ من الناس لاحدَّ لعدد افرادها » . وقد طالبوا بأنْ يستند الإقتناع الى أُسُس عقلانية ولا يقتصر على قول الثقاةِ وحده . هذا يعني ، اذا ما طُبِّقَ على التاريخ ، قبولَ ما هو عقلاني ورفض ما هو غير عقلاني » .

(1) Ibn Khaldûn , Q. III. 38- 43

(2) Ibn. Tâhir al-Baghdâdi, **Kitâb Usûl al-din,** Constantinople, 1928- 11.
Shahrastâni **Kitab al-milal wal nihal.** 5 Vol. Cairo, 1317, (1899- 1321, 1903) I., p. 7

(3) Muhsin Mahdi, **op. cit.,** p.p. 137- 138.

لنسألْ إذنْ ، ما هي تلك المبادىء التي أخْضَعَتْها المعتزلة للتساؤُل ؟ بعد البحث والتدقيق ، يتبيّـن أنهَّا مبدأ واحد لا مجموعة مبادىء . وهذا المبدأ هو : إلاتّـكال على قول الثقاة .

ولكن الكاتب ، وانْ تعثَّر بالنسبة الى عدد هذا المبدأ فصوره مبادِىء متعـدده ، يظل استخدامه له ، بحكم معناه أقْربَ الى المعنى الصحيح ـ بمعنى انه يتناغم والتقليد المتعارف عليه ـ من الاستخدام السابق .

وتَصح هذه الملاحظة الايجابية بالنسبة لمعنى « المبدأ » ولاستعماله على المبـدأ الذي تقترحُ المعتزلة استبداله به : نعني مبدأ العقلانيّـة .

4 ـ تصحيح وتوضيح :

ومن المفيد ان نذكّر بمبدأ المعتزلة الصحيح : « يمكن ان تتفق الأمّـة بكاملها على خطأٍ ما » خصوصاً وان هذاالتذكير يقلل من بريق الحجّـة التي يقدّمها جون ستيوث مِلّ في كتابه الحريّـة دفاعاً عنها وتقول : « يمكن ان يكون واحدٌ فقط في أمّـة طويلة عريضة ذا رأي صحيح » . وهذا يعني ان حق الأكثريّـة في اسكات الأقليّـة هو حَقّ مزيّـفٌ ـ او على الأقل ـ ليس بالحق الأصيل الذي يتماشى ومبادىء العلم .

ما هو السبب الذي يجعل القولين معاً : قول المعتزلـة وقـول جون ستيوت ملّ ، صحيحين ؟ ما هو المبدأ العلمي الذي يبرر قوليهما ؟

هو ان منطق التثبت من صحة الرأي او عدم صحته هو مطابقتـه للواقـع بجميع وجهاته . بينما الأسباب التي تدعو الأمة باجمعها او اكثريتها للقبول به هي اسباب تختلف عن هذا المبدأ ، مبدأ المطابقة ، على لغة ابن خلدون ـ وان بمعنى يختلف بعض الشيء عن معناها الخلدوني .

بكلمات مغايرة ، ان منطق صحة الرأي هو غير منطق الإجماع عليه ـ إلا اذا قررت ان لا تفرّق بين الاثنين ونظمت المجتمع على اساس هذا القرار .

وبكلمات مغايرة ايضاً وايضاً ، منطق السياسة شيء ، ومنطق العلم شيءٌ آخـر ـ اللهـم إلاّ اذا عاملت ، وتوفقت في تأمين الشروط التي تنجح هذه المعاملة وتجعل عمليتها مقبولة وصحيحة ـ المحاولتين بصفتهما محاولة انسانية واحدة . وعندها تكون قد نجحت في تثقيف السياسة .

ونتناول مفهوم الإقتناع بملاحظة او اثنين لنربط المقتبس الذي يرد فيه بمستحَدثات العصر الحديث . هذا من جهة . ولكي نبيّن ، من جهة ثانية ، احد مفترضاته الإغريقية - المفترض الذي حان لمن يريدون التحرر من رواسب الماضي غير المفيدة - اغريقية كانت ام غير اغريقية - ان يتنبهوا اليه ويتخلصوا منه باللتي هي احسن .

الافتراض الإغريقي المقصود هو الاعتقاد بان الانسان حيوانٌ عاقل . وبالتالي فما يقرره عقله يقنعه . ولكن هذا المفترض تبينت مطاعنه عبر التاريخ الانساني اللاحق . وكانت اولى الخطوات في هزهزة الاقتناع بهذا المخلّف الاغريقي المسألة التي اثارتها - وربما المسائل الكثيرة التي ولدتها - فكرة الخطيئة المسيحيّة . وجاءت الصدمات المَساعده على تلك الهزهزة من قبل العلوم المستجدة . وليس بأقلها تأثيراً مدرسة فرويد في علم النفس .

المهم الآن ان نلحظ ان العقل وحده ، بل الاسس العقلانية جميعها ، ليست بضامنة وحدها على حصول الاقتناع .

بل ربما اضطَّر الإنسان - وفي غالبيّة اعماله التي تتطلبها حياته اليوميّة - ان يتصرّف قبل ان يَصِلَ الى درجة الاقتناع .

من هنا اضطراره - في ظل الحضارة الحديثة - الى الإلتجاء الى مبادىء غير المبادىء العقليّة الصرف . ولكن هذه قضية اخرى . وقد عولجت في سياقاتها المناسبة .

5 - « عقليّة » ابن خلدون :

ونقصد بذلك إستعمال ابن خلدون لمفهوم « عقلي » او « عقلاني » . نقرأ احد هذه الاستعمالات ، عبر المقتبس التالي على لسان دارسه الدكتور محسن مهدي :

«The most important distinction made by Ibn Khaldûn in his study of the sciences 'existing in the [Islamic] Culture in this [his] era'(1) is the distinction between the natural (Tabî'iyya) sciences and the transmitted (naqliyya)sciences(2). The natural sciences are also called philosophic

---

(1) I«I Ibn Khaldûn, Q. II., 385: 1

«This qualification is important , since it limits the ‹ matter' on which he is reffecting, and the favourable or unfavourable judgments he passes on certain sciences, Thus, while every science as a science is valid and praiseworthy, sciences,exsting at a certain time may be false and blameworthy. Such judgments have naturally to be based on what a true science is and on the true social role, of the sciences...» (Muhsin Mahdi, **op. cit.**, p. 73- 74 and foot note n° 3 on p. 73).

(2) Ibn Khaldûn, Q.II., 385: 3- 4

(falsafiyya) and are defined as « those that man can know by the nature of his thought, and through his human perception can arrive at their subject matter, problems, ways of demonstration, and the manner of teaching them-until his reflection and investigation lead him to [distinguish], truth from falsehood in them(1)»(2).

« التمييز الأهم الذي يتبناه ابن خلدون في دراسته للعلوم السائدة في الحضارة الاسلاميّة لعصره ، هو التمييز بين العلوم الطبيعيّة والعلوم النقليّة . تسمّى العلوم الطبيعيّة علوماً فلسفيّة ايضاً : وتعريفها تلك العلوم التي يقدر الانسان ، وبطبيعة فكره ، وعن طريق احساساته الانسانيّة ، أنْ يتوصل الى مادّتها ، ومسائلها ، وطرق برهانها ، وأساليب تعليمها - حتى توصله تأملاته واستقصاءاته الى التمييز ، فيها ، بين الحق والباطل »(3) .

تتلطف « عقلانيّة » ابن خلدون ، ولمصلحتها المعرفيّة ، تلطفاً كبيراً يميزها عن عقلانية المعتزلة . وربما كان ذلك لمرادفتها بين الطبيعية والفلسفية والعقلية . « العقلي » المرادف « للطبيعي » تتحدد تصرفاته - براهين ، وتحقيق معلومات ، ووسائل تعليم - بمتطلبات كثيرة تفرضها الإعتبارات الطبيعيّة - على ما يشوب هذه الاعتبارات من مطاعن علميّة محض .

ومن أهم هذه الإعتبارات - وخصوصاً اذا ما نظر اليها من منظور العلم وعلاقتها به - هو اعتبار الصحّة من مواصفات العلم الأساسية .

إنَّ هاجس التمييز بين الصحّة والخطأ هو الهاجس الأهم بالنسبة للمواصفات التي ينبغي ان تتحكم بالتفكير العلمي : سواءً بالنسبة لصيغة منهجيتِهِ السليمة ام بالنسبة لممارسته وسيلة تهدي الانسان الى الصراط المستقيم - خصوصاً في عصر لا يُعْطِي العلوم النقليّة الاهتمام الذي اعطاها اياه ابن خلدون وغالبية اهل عصره .

ويظل ابن خلدون ، وبالرغم من تقدمه العلمي على المعتزلة بالنسبة لهذه

---

(1) **Ibid** Q.II., 385: 3- 9

(2) **Op. cit.**, p. 73- 74.

(3) « الفصل السادس ، من الكتاب الأول .
الفصل الرابع : في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد
اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه والأول هي العلوم الحكميّة الفلسفيّة وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشريّة إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو انسان ذو فكر » .
(إبن خلدون ، مقدّمة إبن خلدون ، دار القلم ، بيروت 1981 ، ص 435) .

القضيّـة ، يتعثر ، منهجيّـاً على الأقل ، بالنسبة لموضوع الصحّـة والخطأ وبالتالي التمييز بينهما ، في سلّـم اولويات المواصفات العلمية .

يلازم هاجس الصحة والخطأ وبالتالي التمييز بينهما ـ مما يستدعي تبني الصـحيح ورفض الخطأ ـ العمليّـة العلميّـة من بدايتها حتى نهايتها . وهذا هو بالضبط ما يقصّـر ابن خلدون في تعريفه السابق للعلم في توضيحه . بالاحرى يعطي الانطباع ، ولانه يحصر هذا التمييز بغاية العلم ـ او اذا شئـت يقصره على مرحلتـه النهـائية ـ بانـه لا يستوعبـه الاستيعاب الكافي . كمـا وأنه لا يقدر ما يترتب على ملازمة هاجس الصحة والخطأ لكامل العملية العلميّة منذ نشأتها حتى نهايتها ـ وحتى مراجعة نتائج هذه النهاية ـ من تبعـات حضارية من جهة ، ومن متطلبات منهجيّـة ومسؤوليات عملية من جهة أخرى .

6 ـ تخبّـطات محسن مهدي :

وتظل حالة ابن خلدون بالنسبة لهذه القضايا افضل بكثير من حالة دارسه الدكتور محسن مهدي .

« هذا التحفظ [اي دراسة ابن خلدون للعلوم السائدة المعروفة في الحضارة الاسلامية بعهده] هو تحفظهم ، لانه يحدد الموضوع الـذي يشغـل تفكيرهُ والأحـكام ـ مستحسنـة كانـت تلك الاحـكام ام مستقبِحة ـ التي يُصْدِرُها على بعض العلوم . وهكذا ، وبينما العلم ، كعلم ، هو سليم ومشكور ، يمكن ان يكون العلم المعروف (السائد) في زَمن معيّـن خطأً ومذموماً . ينبغي إذن ان تستند هكذا احكام ، وهذا طبيعي ، إلىً معرفة ما هو العلم الصحيح والى معرفة الدور الاجتماعي الصحيح للعلوم » .

ماذا يعني الكاتب بكون العلم سليماً ومشكوراً ؟

واذا كان هكذا كعلـم ، فما الذي يقلبه خطأً ومذموماً ، اذا اتفقَ أنْ عُرِف في عصر معيّـن ؟ يقدّم الدكتور محسن مهدي مقياسين للحكم والبت في هذين السؤالين : المقياس الأول هو معرفة ما هو العلم الصحيح . والمقياس الثاني هو معرفة ما هو الدور الاجتماعي الصحيح للعلم .

والمقياسان يفضحان تخبطات مريعة في تفكير مقترحهما . لندْرس الأول أوّلاً .

صح ان العلم غايته الوصول الى الحقيقة . وصح ان هاجس العلم الدائم ـ منذ نشأته وحتى بعد نهاياته ـ وليس للعلم كمجموعة نظريات نهـاية ، بل قصّـة العلـم مع مطلق نظريّـة من نظرياته ، او عملية تحقق او اختبار هي قصة تنتهي بانتهاء الوقوف على صحة تلك النظرية او نتيجة الاختبار ـ يرافق جميع مراحل العلم . ولكن كيف تصف احد العلوم بالصحيح ؟ اذا كانت علاقة العلم بالصحة هي كما ذكرنا ، فكل علم صحيح .

إذن ، سقطت اهمية « الصحيح » وصفاً لعلم معين . ذلك لان مغزاها ، في هكذا سياق ، يكمن في مفترض التمييز بين العلم الصحيح والعلم غير الصحيح . ومتى ميّزت هكذا تنازلت عن المفهوم الصحيح للعلم .

والمقياس الثاني ، حسب الدكتور محسن مهدي ، هو معرفة الدور الاجتماعي الصحيح للعلم . صح ان للعلم ، في كل مكان وزمان ، دوراً ، بل بالاحرى أدواراً متعدّدة ، يلعبه بطبيعته محاولة انسانيّة تتداخل ، عبر الانسان ، بمحاولاته الانسانية الأخرى .

ولكن كيف تعرف ما هو الدور الاجتماعي الصحيح «للعلم» ؟ هذا من زاوية علميّة دقيقة . انك لا تقدر ان تعرف ـ اللهم إلاّ اذا شرّعت . والتشريع ، اولا ، خطأ منهجي كبير ، وثانياً ، يجعلك تنزلق من مسالك العلم على منزلقات الايديولوجيات فتنحدر في مهاوي الضياع .

ثم ، وعندما تتورط في هكذا ورطات ، تلتغي تماماً قيمة « الصحيح » المنهجيّة والعلميّة ـ ذلك لأن لكل ايديولوجيّة « صحيحها » .

وهكذا ، وعلى الحالين ، يبقى تخبط الدكتور محسن مهدي عملية لا تليق ببحّاثةٍ ودارس علمي . ونرجع الى تخبطاته فيما يقوله قبل عرض المقاسين . تقدران تقول ، اذا شئت ، « علم سليم » . ولكن « سليم » هنا لا تزيد ولا تقلل ، بالمعنى ، شيئاً على مفهوم « علم » . أما ان تقول : « علم مشكور » فهو من باب الفذلكة الضائعة ـ الا اذا اردت ان تقول ان نتائجه مشكوره في إطارها الاجتماعي ـ اي انه يلعب دوراً مشكوراً . ولكن يبقى هذا تعمياً بلا محتوى محدد ومعيّن ؛ فضلاً عن انه يتوقف على المرتقب الذي تنظر منه اليه . غير مرتقبك ، ويصبح العلم ذاته بنتائجه ذاتها ، وبمقتضى الدور الاجتماعي الذي يلعبه ، مذموماً. ومن هنا تتساوى ـ أي تتلاشى قيمة المفهومين معاً : « المشكور » و « المذموم » . يختزل احدهما الآخر كما في عملية الجمع [ل + ك و - ك .] .

وتختلف الصورة ، بعض الشيء ، بالنسبة للصحّة والخطأ ـ فالمعرفة الصحيحة ، وان كانت حقا صحيحة ، لا تنقلب خطأ بانقلاب الظروف والمرتقبات . ان تلاعباً كهذا يطال الانس ، المتلاعب لا العلم . واذا كانت هنالك من قيمة للعلم ، وله اكثر من قيمة ، فإن قيمته ، لدى العارفين تكمن في انه يقلّل ـ هذا اذا لم يقضِ ـ على تلك البهلوانيات الانسانية الساذجة !

7 ـ والمبادىء :

«Ibn Khaldûn's comparaison of, and distinction between, the science of culture and the related sciences is in form essentially similar to his critique of historiography. It carries the argument a step forward by progressively defining the four essential principles of the new science, namely, its 'subject matter', 'problems', 'method', and 'end'. [**mawdû',** موضوع **ma-sâ'il,** مسائل **manhaj** or **burhân,** منهج أو برهان and **ghâya** غاية][1]. The definition that opens the new discussion makes the following assertions concerning these principles: (1) the subject matter of the new science is human association (i.e., culture), (2) its problems are the essential modes of culture, (3) its method is demonstration, and (4) its end is marking off truth from falsehood in historical reports. The rest of the discussion indicates that these are four integral aspects of the same science»[2].

« إنَّ المقابلة التي يقيمها ابن خلدون والتمييز الذي يفصّلهُ بين علم العمران والعلوم الاخرى القريبة منه هو ، بالشكل وجوهرياً ، مشابه لنقده للهيستيريوغرافيا. غير أنهّا تحمل الحجّة خطوة أبعد والى الأمام بتعريفها ، بالتتابع وتقدمياً ، المبادىء الجوهريّة الاربعة للعلم الجديد ، ونعني بها « موضوعه » ، « مسائله » ، و« اسلوبه » وغايته . يُقدّم التعريف الذي يفتتح البحث الجديد التقريرات الآتية بالنسبة لهذه المبادىء : (1) موضوع العلم الجديد هو الاجتماع الإنساني (الحضارة) ، (2) واسلوبه هو البرهان (3) ومسائله هي الأنماط الجوهريّة للعمران ، (4) وغايته هي التمييز بين الحق والباطل في التقارير التاريخيّة . ويشير باقي البحث الى ان هذه هي اربعة مظاهر مترابطة في العلم ذاته » .

وهكذا يتبيّن ، حسب هذا المقطع ، ان « المبادىء » ترادف « المظاهر » ـ على ما بين هذين المفهومين من اختلاف بالمعنى .

وكيف يكون « موضوع العلم » مبدأ من مبادئه ؟ انها للغة غريبة حقاً .
وهل « مسائله » « مبدأ » من مبادئه ؟ اية لغة هي هذه اللغة ؟
وهل يعقل ان يُعتبر اسلوبه « مبدأ » ؟ انه لاعتبار مضلّل .

وماذا يربط بين « غاية » العلم والمبدأ ؟ ان في هذا لاستلشاقاً بالتقيد بالتقاليد !

ويتزايد التخبط والضياع ـ وخصوصاً لدى الدكتور محسن مهدي بخصوص استعمال مصطلح المبادىء ، في ضوء المقطوعة التالية :

(1) — Ibn Khaldûn, Q.I., 8, 63: 10- 11
— Ibn al-Akfânî, **Irshâd al-qâsid ilâ asnâ al-maqâsid**, ed. A. Sprenger, **Bibliotheca Indica**, Vol. VI, n° 21, Calculta, 1849, p.p. 14- 99

(2) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, London, 1957, p.p. 166- 167; See also p. 273, note 1.

« Ibn Khaldûn starts his enquiry by positing certain principles (muquddimât) whose demonstration does not fall within the scope of the new seience»

« يبْدأ ابن خلدون استقصاءاته « معكزاً على »(1) بعض المبادىء (المقدمات) التي لا يدخل برهانها في إطار العلم الجديد » .

8 ـ مقدّمة وانتقادان :

وعدا عن إظهار سوء إستعمال « المبادىء » ، يبيّن هذا المقتبس مفهوم ابن خلدون(2) ، « للعلم » ، كما يكشف عن علّة مميتة ، عن مَرَض عضال ، يفسد محاولة الدكتور محسن مهدي في **فلسفة ابن خلدون التاريخيّة** . ولكي نبيّن مدى الضرّر الذي يُصيب هذه المحاولة ينبغي ان لا نهمل الموضوع الثانوي للكتاب ، لتلك المحاولة ، وهو : (دراسة في الأساس الفلسفي لعلم العمران .) . وتقدر ان تقول بكل صراحة واطمئنان أن المؤلف يقصد بذلك « دراسة في الأسس الفلسفيّة لِعلم العمران ». وتهمتنا الحالية هي أن التخبط هذا حول مفهوم المبادىء ـ التخبط الذي يقع فيه الدكتور مهدي ، يزعزع اسس محاولته تلك .

I ـ الانتقاد الأوّل :

يعامل ابن خلدون علم العمران ـ على الرغم من أنه علماً « طبيعياً » (بمعناه لهذا المصطلح طبعاً) معاملة علم الرياضيات والمنطق . إنه ينطلق من مقدّمات ، بمعنى اسس ، يبني عليها مفترضاً صحّتها .

واذا كان لابن خلدون مبررات كثيرة لاعتبار العلم الطبيعي علماً فلسفياً وبالتالي عقلياً ، فإنّ هذه المبرّرات لا تتوفّر بالنسبة للدكتور محسن مهدي . بل على العكس من ذلك . واذا ما تحمل الدكتور مهدي مسؤولياته العلميّة والحضاريّة ، كان عليه الإطلاع على ما يجعل مزج ابن خلدون لأكثر من علم واحد ضرباً من الضياع . ويتبيّن ، في معرض الإنتقاد الثاني ، مغزى هذه الملاحظة .

المهمّ الآن ان نعرف ان علم العمران ، بطبيعته ، يقع تحت مظلّة العلوم الطبيعية . وحسب الاعتبارات الحديثة للعلوم الطبيعيّة من جهة ، والمتطلبات الإختباريّة المستحدثة من جهة ثانية، تسقط سقوط تاماً الفكرة المزدوجة التي يركّز عليها

---

(1) ربّما كان تعبير « منطلقاً من » أفضل من « معكزاً على » لأن تلك « المقدّمات » المبادىء هي نقاط انطلاق لبحوثه .

(2) راجع لذلك المقدّمة ، مفهوم « علم » أو « علوم » .

المقتبس المدروس : ان العلم يبدأ من مبادىء اوليّة ، او اذا شئت ، مقدّمات تُفْتَرَضُ صحتها ؛ وان البحث في صحة هذه المقدّمات لا تدخل في إطار العلم ذاته .

العلم الإختباري الحديث ، وفي ظل الاختبارية الحديثة ، لا يأخذ بفكرة المبادىء الأولية ، او المقدّمات المسلم بها . صح انها تبدأ من منطلقات مُعَيَّنة ـ والأفضل ان تكون هذه المنطلقات واضحة وسهلة الفهم وبيّنة المعنى ولا تستعصي على التجربة والاختبار . ولكن هذه المنطلقات ذاتها قابلة لإعادة النظر خاضعة للتقييم الدائم بحيث انها اذا تبينّ عدم مناسبتها، بل بالأحرى خطؤها ، اعيد النظر فيها وصححت او استبدلت . ومن هنا فهي ليست لاخارج إطار العلم بحيث لا يتناولها استقصاءُه ، ولا معصومة بالنسبة لصحتها . فهي خاضعة دائماً وابداً للتصحيح .

ومنطلقات ابن خلدون ، وان لم تتبنى جميع هذه الاعتبارات ، تسمح بتبنيّها لمن أراد من تلاميذ العصر الحديث وخصوصاً من ابناء العالم العربي ان يبني على أكتاف اسلافه من عباقرة حضارته .

II ـ الإنتقاد الثاني :

وبدلا من ان يعامل الدكتور محسن مهدي ابن خلدون معاملة مماثلة لهذه التي نقترح ، فإنه ينساق هو وراء التفكير الخلدوني ومفترضاته القديمة فيشوّه محاولته القيّمة بأكثر من معنى وعلى أكثر من صعيد .

ربما كانت حجة الدكتور محسن مهدي هنا ـ دفاعيّة ـ انه لا ينتقد او يبني على معطيات سلفه بل هو يبيّن ويوضح فكره . له حقه في ذلك . غير أنَّهُ لا يريد ان يقول إنَّه يبيّن لنا في دراسته للأسس الفلسفيّة لعلم العمران ، كما تبينّ الصورة الفوتوغرافية ، فكر ابن خلدون بما يتعلق بتلك الأسس .

وحتى اذا اراد ذلك ، واذا صحّت ادعاءاته وتحليلاته بهذه المناسبة ، تبقى تلك الأسس وخصوصاً من منطلق هذه الدراسة : حسن استعمال المبادىء او سوء استعمالها، متزعزعة مهزوزة . فهل تنبّه لذلك الدكتور مهدي وسكت عنه ؟

اية خطيئة يرتكبها إذن ؟ واذا كان لا يعرفها فلا تمحى لذلك . وصح لذلك فيه قول المعرّي !

إن كنت لا تدري فتلك مصيبة   او كنت تدري فالمصيبة اعظمُ .

فما هي الآن تلك الاسس للعمران التي يفتش عنها الدكتور مهدي ، وربما اعتقد بانه اكتشفها ؟ لا يقدّم لنا الدكتور محسن مهدي جواباً صريحاً ومباشراً عن هذا التساؤل .

ونعترف باننا لم نلحظه بسهولة . كما اننا نعترف بان اهتمامنا بمفهوم « المبادىء » كما يتمظهر في فلسفة ابن خلدون التاريخيّة ، ثم بكيفية استعماله له يكتسب اهميته من أنه كشف لنا معاً عن تلك الأسس وعن عدم صلاحيتها ، لإهتزازها وتقلقلها ، ركائز يُبنى عليها علمٌ اصيل .

«Ibn Khaldûn takes pride in, and repeatedly mentions the fact that he has followed the method of scientific demonstration in organizing his new science(1). But this does not mean that all the premisses and arguments necessary for understanding the new science are to be found in the text. **This is especially true regarding its philosophic foundation.** The science of culture is a special science dealing with a particular subject matter: human society. This means that the author was at liberty **not to treat explicity** problems of a more general philosophic nature whose conclusions he needed **as principles**(2) and methodological tools for the particular science he was discussing. Thus , although we encounter concepts taken from metaphysics, politics, and logic, e.g., 'nature' 'cause', 'end', 'the good' and 'demonstration', we find **no elaborate and independent discussion of these concepts. This is proper,** since Ibn Khaldûn has written a work on history and not on metaphisics, politics, or logic»(3) .

« يفاخر ابن خلدون بانه اتبع اسلوب البرهان العلمي في تنظيم العلم الجديد . وكثيراً ما ردّد ذلك . ولكن هذا لا يعني ، بحكم الضرورة ، ان جميع المقدّمات والحجج الضروريّة لتفهُّم العلم الجديد ينبغي ان تتوفّر في النصّ . ويصحُّ هذا على الخصوص فيما يتعلّق بأساسه الفلسفي . فعلم العمران هو علم خاص يعالج موضوعاً معيّناً : الاجتماع الانساني . هذا يعني ان المؤلّف له حريته في ألاّ يتعرّض بوضوح وصراحة لمسائل ذات طبيعة فلسفيّة عامّة حتى وان كان يحتاج الى استنتاجات ونتائج تلك المسائل لِيَسْتخدمَها مبادىء وادوات منهجيّةً في معرض مناقشته للعلم الخاص . وهكذا ، ومع أنّنا نتلاقى ومفاهيم مأخوذةٍ من الميتافيزيكيا والسياسة والمنطق ، مثل ، « الطبيعة » ، « السبب » ، و « الهدف » و « الخير » و «البرهان» ، فإنّنا لا نجد مناقشات مُفصّلة ومستقلّة لهذه المفاهيم . وهذا مناسب (مأنوس) (مقبول) بحجة ان ابن خلدون قد كتب مؤلّفاً في التاريخ لا في الميتافيزيكيا او السياسة او المنطق » .

يجمع هذا المقتبس من الدكتور محسن مهدي جميع المفاهيم المفاتيح التي تساعدنا على استنتاج الجواب ، او الاجوبة ، التي نحتاج اليها في هذا السياق .

ماذا يعني « بالأساس الفلسفي » لعلم العمران ؟ وما علاقة ذلك الأساس بمفهوم « المبادىء » ؟ وهل يصح ان تستعار تلك المبادىء ، من علوم اخرى ؟

---

(1) Ibn Khaldûn. Q.I., 66 .

(2) See also Muhsin Mahdi, p.p. 174, 219, 221 no (2), 225, 226, 247, 273.

(3) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, London, 1957, p.p. 124- 125 (underlining mine)

الجواب عن السؤال الاخير هو طبعاً بالإيجاب . وذلك من قبل الأثنين معاً ابن خلدون(1) ومحسن مهدي . والدلالة ؟ قوله هذا مناسب ، مأنوس او مقبول . .

والمبادىء » هي الروابط بين ما يُستَقْرض من علوم جنيسة ليستخدم في علم العمران . فمفاهيم الطبيعة ، والسبب ، والغاية ، مثلاً ، هي ما يشكّل الأساس الفلسفي لعلم العمران ـ غير ان الحجج العامّة التي تثبت هذه المفاهيم غير داخلة في إطار علم العمران ـ وان دخلت نتائجها ، « مبادىء » لهذا العلم و « أدوات منهجيّة » .

بهذه المناسبة يكشف رأي الدكتور محسن مهدي التالي ضرباً من الضلال في مفهوم الدكتور محسن مهدي للعلم من جهة ، ولنقص كبير يتورط فيه كتابه طويل النفس في الاستقصاء ، اعني ، **فلسفة ابن خلدون التاريخية** (دراسة في الأساس الفلسفي لعلم العمران) . يقول الدكتور مهدي كما يتبيّن :

« . . . فإننا لا نجد لهذه المفاهيم (الطبيعة و « السبب » و « الغاية » و . . .) مناقشات مفصّلةٍ مستقلّة » .

المهم من الناحية العلميّة والمنهجيّة المسؤولة هو الجواب عن السؤال التالي : هل هي صحيحة ام لا ؟ ـ وخصوصاً اذا تلبست ، كما يلبسها المقتبس المدروس ، ثياب الاستنتاجات والنتائج لعمليات فكريّة . فإذا كانت صحيحة ، صح تبنيها ، واذا كانت خطأ ، لم يعد من المناسب استقراضها والتعكيز عليها في بناء صرح العلم الجديد .

وواضح ، بناء على المقتبس الاخير ، ان هاجس الدكتور محسن مهدي بعيد عن هذه القضية كل البعد . ام أنه هو في وادٍ وهي في وادٍ مغاير .

III ـ انتقاد ثالث :

وهكذا ، يظهر أمامنا ، وبفضل معالجتنا لما سبق ، انتقاد يطال الكتاب ككل ـ وعلى الخصوص طريقة معالجاته للمسائل والقضايا التي يتعرض لها .

تستهلك هذه الطريقة « مناقشاتٌ » « مستقلة » احياناً « ومطوّلة » ومفصّلة احياناً أكثر وربّما مفصّلة اكثر من اللزوم ! ولكن يغيب عن هذه المناقشات ، وبالرغم من جميع حسناتها الاخرى ، اهم مواصفات البحث العلمي : أن تقود في النهاية الى نتيجة تقدر ان تقول معها : « نعم : إنها صحيحة بناءً على البينات المعروضة » .

من هنا يخسر الكتاب الكثير من اهميته العلميّة ـ هذا مع الاعتراف باهميته التوثيقية والاستقصائية الكبيرة . واضح انه قد استهلك جهوداً جبّارة ووقتاً ، ولذلك ،

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 43 .

ربما ، يزعجنا ان لا توظف تلك الجهود في خدمة **المواقف الصحيحة والنظريات السليمة الصحيحة** . الصحة هي ملح البحث العلمي . واذا فُقِد الملح فسد الطعام !

ومن هنا أيضاً يضرب ابن خلدون ، بفضل هاجسه المتعلّق بالتمييز بين الصحّة والخطأ في التقارير التاريخية ، جذوراً عميقة في الحضارة الانسانية المعاصرة - حتى وان عاش أثناء القرن الرابع عشر . وفي هذا ، يكمن ، سرّ عبقريته او بعضه .

ومن هنا ايضاً وايضاً يكون الدكتور محسن مهدي ، وبالرغم من اهتمامه الكبير بابن خلدون وبالرغم من معالجاته الصبورة لآراء ابن خلدون ولسابقاتها في تاريخ الفلسفة العربية وتاريخ العرب - يكون نقول ، بالاحرى يبقى غير ابنخلدُوني . !

9 - المبدأ : الغاية او السبب النهائي

ومن الأمثلة التي نقدّمها دلالة على اهمال الدكتور مهدي للحجج العلمية التي **تنتهي بنتيجة يصح ان تقول فيها : « هذا صحيح مثلاً المقتبس التالي - هذا مع العلم ان هذا المقتبس يهمّنا لامور أخرى :**

«Altough the desire for ends(1), and actualized ends, are known by experience to be important constituent parts for culture, their nature cannot be known inductively. All that is found in culture is a diversity of desired or actualized ends, and a diversity of opinions asserting that some of them are more worthy than others, that some are apparent and others real, that some lead to true happiness. Yet neither the factual existence of, nor the opinions about, ends are sufficient for the understanding of culture. The factual existence of diverse ends does not preclude the possibility that some of them are partial ends and others only means in relation to a supreme end. As to opinions, it is precisely the function of reason to penetrate beyond them and grasp the truth of which they are but imperfect reflections: diverse opinions about the end of man and society are indications pointing toward a supreme end which as a principle can be known by reason alone. This principle defines the good of man(2) as the perfection of his nature, absolutely speaking and without reference to particular circunstances» (3).

« مع ان الرغبة في الاهداف ، والاهداف المحقّقه ، معروفة ، عن طريق الاختبار ، بأنها اجزاء مقوّمة مهمّة للحضارة ، فإن طبيعتها لا يمكن ان تُعرف بالإستقراء . كل ما هو متوفر في الحضارة مشورة من الاهداف المحققة او المبتغاة ومشورة من الآراء تؤكد ان بعضها اهم من غيرها ، وان بعضها حقيق

---

(1) Ibn Khaldûn. Q.I., 31- 32, 40- 42, 25 q- 62

(2) And hence the end of society, since this is «existence of good men».

(3) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** London, 1957, p.p. 271- 272.

وبعضها غير حقيقي ، وان بعضها يقود الى السعادة الحقيقيّة والبعض الآخر الى التعاسة ، وان بعضها فضائل، وبعضها رذائل. ومع هذا، لا تكفي الاراء حول الغايات ولا الوجود الواقعي للاهداف لتفُهم الحضارة . فالوجود الواقعي للاهداف المختلفة لا ينفي امكانية ان يكون بعض هذه الأهداف اهدافاً جزئية وبعضها مجرّد وسائل بالنسبة لهدف نهائي . أما بالنسبة الى الآراء ، فإن مهمّة العقل هي بالضبط ان يخترق أحجبتها ويقبض على الحقيقة التي هي مجرد انعكاسات غير كاملة لها : الآراء المختلفة عن غاية الانسان والمجتمع هي قرائن تشير الى غاية نهائية هي ، كمبدأ ، قابلة لأن تعرف بواسطة العقل وحده . وهذا المبدأ يعرّف خيرَ الانسان على أنه كمال طبيعته ، بالمعنى المطلق ، وبمعزلٍ عن مطلق إشارة الى مطلق ظرف او اعتبار » .

هذه مناقشة « مستقلّة » و « مفصّلة » . فهي بالتالي توفر الشروط المطلوبة من البحث كما يفهمها الدكتور محسن مهدي . ولكنها ـ وهذا بيتُ القصيد من زاوية منهجيتنا ـ هل تتوفر فيها شروط البحث العلمي المنهجي الرصين ؟ وللرَّصَانة ؛ مراتبُ طبعاً !

لقد سبق لنا ان اتهمنا ، من هذه الشرفة ، صاحب هذه المقطوعة . وبقدر ما « تتطابق آراء صاحب هذه المقطوعة وآراء ابن خلدون ، بذلك المقدار بالذّات ، تطال تهمنا آراء ابن خلدون وأفكاره .

نبدأُ « بالمبدأ » . يترادف ههنا « المبدأ » و « الغاية النهائية » .

مهمته ؟ تعريف خير الانسان .

وكيف تعرّف هذا الخير؟ « على أنَّه كمال طُبيعته » ـ اي طبيعة الانسان . على هذا المستوى وعند هذا الحد يتلاقى ـ او هكذا يُظن ـ بحث الاخلاق الانسانية والاختباريّة . ويتراجع الميتافيزيك . غير ان هذا الإنطباع لا يلبث ان يتلاشى تلاشي البرق الخلّب ـ ذلك ان التعريف المقترح يعود ليتوارى وراء الغيوم الميتافيزيكيّة عبر صاروخ « المعنى المطلق » ـ او اذا فضلت عبر تكلم « لغة الإطلاق »(absdutely speaking) . وماذا يعني هذا التحفظ ـ بالاحرى ، هذا التمادي بالهوس ؟! « بمعزِلٍ عن اية إشارة الى اي ظرفٍ معينٍ» . وهكذا ترى ان الاختباريّة التي فتحت لها اليد اليُمنى لهذا البحث بابا واسعاً تدخل منه دخول الزائر المرحّب به ، تعود لتطرد ، وبعد أنْ تبوأت مركز الصدارة في صالون الشرف ، طرد الزائر ثقيل الظل ، وتغلق وراءها اليد اليسرى لهذا البحث الباب ذاته الذي فتحته لها اليد اليمنى . ويمكن ان يكون البابُ هذا غير الباب ذاك . المهم ان الاختباريّة قد تركت المنزل .

واية معرفة هي تلك المعرفة التي يتحمل مسؤوليتها العقل وحده ؟ « الغاية النهائية ، كمبدأ ، قابلة لان تُعرَف بواسطة العقل وحده » ! .

ثم ما معنى ان « يُعرّف هذا المبدأ خير الانسان على انه كمال طبيعته ، بالمعنى المطلق ، (اي بلغة الإطلاق) وبمعزل عن إضافتها الى اية ظروف خاصة ومعينة »[1] ؟

وعبر السؤالين الأثنين - وان من وجهتين مختلفتين - توّجه دعوة مفتوحة للميتافيزيك . فهل يتفضل بالدخول ؟ الى بيت الضيافة ؟ طبعاً .

ولكن الميتافيزيك بحدّ ذاته ليس المصيبة - على الأقل في إطار هذا البحث . ان ما نخشاه هو ما ينتج عنه بالنسبة لتقرير الصحّة والخطأ فيما يتعلّق بغاية الانسان - كانت هذه الغاية قصوى او قريبة او متوسطة بين الاثنتين .

العقل وحده لا يؤتمن على المعرفة الصحيحة . إنه يحتاج الى مساعدات تجريبيّة اختباريّة . ومن هنا يصبح تعريف « خير الانسان على انه كمال طبيعته بمعزل عن اية اعتبارات اختباريّة » ضرباً من التعجيز . ومن هنا يصبح « المبدأ » المطروح غير ذي معنى يصح التحقق من صحته او عدم صحته . إنّه مبدأ ضبابي المعنى يفسح المجال للكثير والمتناقض من التأويلات والتفسيرات « والمناقشات » - حتى وان تفصّلت .

أسباب هذا الماغوص كثيرة ولا شك . ولكن الأهم منها ، والأكثر علاقة بموضوعة بحثنا ، بالتهمة التي نسوقها ضد الدكتور محسن مهدي ، هو عدم الاهتمام الجدّي بمسألة الصحّة والخطأ والتمييز بينهما ومسؤولية الغربلة تجاههما - كل ذلك بغية التوصل - عاجلا ام آجلا - الى الاستنتاجات الصحيحة .

ولكن الدكتور مهدي ، وربما مسايرةً لاتجاه تاريخي معين في الفلسفة الاسلامية - الاتجاه الذي يستعين به ابن خلدون ويستظل جوّه الفكري العام ، يقول : « إنّ طبيعة الأهداف لا يمكن أن تعرف بالاستقراء » . الموضوعة مهمّة لأنه ، إذا ثبتت ، تبرر اللجوء إلى العقل وحده وسيلة معرفة . ونسأل نحن : لماذا ؟ لأن « كل المتوفر في الحضارة مجموعة من الأهداف ومجموعة من الآراء حولها » . والأهداف هذه نوعان : محققة ومبتغاة .

ومع انه ذكر نوعين للاهداف ، فإن خطوته الثانية في البحث تهمل احدهما . فليكن . و « الوجود الواقعي للاهداف المختلفة لا ينفي امكانية ان يكون بعض هذه الاهداف اهدافاً جزئية ، وبعضها مجرد وسائل بالنسبة لهدف نهائي » .

هذا هو بيت القصيد ، على ما يظهر ، في الحجّة المطروحة على البحث . ولكنه

---

(1) قابل هذا المتطرف « بطبيعة الانسان » بالمتطرف المقابل - المتطرف الذي يقول به ماركس : ان طبيعة الانسان هي مجموعة علاقاته الاجتماعيّة » .

عند البحث والتدقيق ، ليس بذي محمل حاسم بالنسبة للموضوعة : « أن طبيعة الاهداف لا يمكن ان تعرف بالاستقراء » .

لاحظ أولاً انتقال الكاتب من وصف الواقع الى افتراض الإمكان « لا ينفي امكانية . . »؟ السؤال هو : هل يمكن ان تعرف طبيعة الاهداف بالاستقراء ؟ والمقصود بالاهداف ـ او بعض المقصود على الأقل ـ هو الاهداف المحققة ـ وحتى لو شملت معه الاهداف المبتغاة وحتى امكانية ان يكون بعضها جزئياً وبعضها مجرد وسائل تبغي ان تلعب دور الجسر لبلوغ غايات ابعد . ان هذا هو بالضبط ما نعنيه بتفهم طبيعة الاهداف ـ اللهم إلا اذا اردت ان تفهم « بالطبيعة » جوهراً أبعد مما تصل اليه جميع هذه الاشارات التجريبية والقرائن الاختبارية . ولكنك عندها تكون انت سبب فشلك . تخبيء « الطبيعة » في صندوق حديدي وتفتش عنها بين آثاث البيت . ولكن هذه لعبة ساذجة وصبيانية ولا تستحق اسم « الفلسفة » ، بل على العكس تشوّه معناها التشويه المزري .

ثم اذا صح ان ما نعرفه ، بواسطة الاستقصاءات التجريبية هي بالضبط ما نعنيه ـ مع غيره طبعاً مما يمكن ان يتكشف للاستقصاء والاختبارات ـ بطبيعة الاهداف ، يصبح عندها قول الدكتور محسن مهدي قابلاً لاعادة النظر : « لا تكفي الاراء حول الغايات ولا الوجود الواقعي للاهداف لتفهم الحضارة » .

واعادة النظر ينبغي ان تتركز على الاجابة عن : ماذا يعنيه « لا يكفي » ؟ هل يعني انك تحتاج الى استقصاءات اكثر وتوضيحات وكشف معادلات الى آخره ؟ـ الامور التي ، مبدئياً ، هي امور مفتوحة امامك ، وأما عملياً فقد تقف في طريقها بصفة صعوبات ؟ اذا كان هذا معناه ، فليكن . انه معنى مقبول . ولكن عنده ينبغي ان يتراجع الدكتور محسن مهدي عن موضوعته : ان طبيعة الاهداف لا يمكن ان تعرف بالاستقراء » . أما اذا عنى « لا يكفي » إنك لا تقدر ، مبدئياً ، أن تتعرّف عليه ـ إلا عن طريق العقل وحده ـ فعندها نكون قد رجعنا الى الوقوع ـ مع الدكتور محسن مهدي ـ في فخ التعريف ذاته الذي ينطلق منه ـ التعريف الذي يتبنّى الميتافيزكيّة .

وأما قوله : «أما بالنسبة إلى الآراء فإن مهمّة العقل هي بالضبط . . . » فهو ليس بحجّة تساق لتقوي موقفه وتثبت بالتالي موضوعته ؛ انها بالاحرى تكرار ، وان بلغة مختلفة وفي إطار مموّه ، للموضوعة التي يريد ان يبثها ـ بالاحرى انطلق منها . انها حجة تدور في حلقة مفرغة . وبالتالي فليست بحجّة .

وهكذا نرى ان الدكتور محسن مهدي ، وبالرغم من انه يقدّم موضوعة توطولوجية ومتيافيزيكيّة ، يحاول ان يظهر بمظهر الذي يريد ان يبرهن حجته : الامر الذي يكشف

ضلالا فلسفياً (عفواً ، سفسطائياً) . إما هذا ، وامّا عدم اهتمامه بقيمة الصحّة لما يقول ولما يريد ان يثبته خطوات متلاحقة في سلسلة تطور برهانه ، وبالمبادىء المنهجيّة السليمة التي تحقق هذا قد سبب له الانزلاق في « المناقشات المستقلّة والمفصّلة » فحاد عن طريق المعالجة العلميّة الرصينة .

10 ـ ملاحظة ختاميّة :

وختاماً لا نعتقد ان دراسة الحضارات والتعرف على الغايات الانسانية ـ ولا ندّعي اننا نعرف ان هنالك غاية قصوى للانسان فريدة وحيدة للانسان ، مطلق إنسان ـ قضيّة تثير مسائل لا تقبل الحل العلمي الرصين والمسؤول .

الأهم والأبقى بالنسبة لهذه الأمور هي المواقف والاراء التي يستند اليها الانسان الفرد والاساليب التي يتبعها في عمليّة تقرير ـ غاياته . الغايات التي ـ عندما يتابع الانسان الفرد هذا عملية تحقيقها بالتزام ـ تقرر ـ بقدر ما يعطى لها عن استحقاق ان تقرر ـ مسيرة الحضارة الانسانية جمعاء . اذ ليست هذه إلا حصيلة امثال تلك . وفي الاثنتين معاً تتركز مسؤوليتك ومسؤوليتي .

11 ـ المبادىء : تفسيريّة ام اونطولوجيّة ؟

وتخبّط آخر تكتشفه الملاحقة الاستقصائية لاستعمال المباديء من قِبَل الدكتور محسن مهدي وبالتالي ، ابن خلدون . هل هي مبادىء تفسيريّة لوقائع التاريخ والحضارة العمرانية ام هي مبادىء وجوديّة تسبب وتتسبب بفعل تلك المبادىء ؟ هل هي بكلمات ثانية ، مقولات اوليّة تحتاجها العملية التفسيريّة لنشوء الحضارات ونموها واضمحلالها ، ام هي عوامل انطولوجيّة تتداخل ـ عملياً او واقعياً وبالفعل ـ في تلك التطورات الحضاريّة ؟ هل هي اوصاف لوقائع التاريخ ، ام هي من عداد تلك الوقائع ؟

وعلى الرغم مما يفرّق بين الإثنتين من المواصفات الهامّة ، وعلى الرغم من ان التخبّط في ماغوصة عدم التمييز الواضح بينهما ، وعلى الرغم من ذلك تستشري مطاعن عدم التمييز هذا في فلسفة ابن خلدون التاريخية .

هذا مثل يتبنّى احدى هاتين الموضوعتين : (او الاثنتين معاً ؟)

« For Ibn Khaldûn, principles in general mean axioms that refer to, and have objective existence in, the reality which science investigates. They are not mere assumptions, postulations, or hypotheses[1]. Since the science of

(1) Ibn Khaldûn, Q.I., 329, III, 114: 17- 18, Aristotle, **Posterior Analysis,** i, 2. 71 b. 24- 25.

culture is not the first science, its principles are not first principles (namely, principles which absolutely speaking come first), but subordinate principles of lower rank which are principles only in certain respects, i.e., in respect to actual human action and production: They are the propositions lying at the foundation of culture and enjoying a fundamental priority (qidam)[2] to it, from which further, more detailed consequences follow»[3].

« تعنى المبادىء عامّة عند ابن خلدون مسلمات تشير الى ، ولها وجود موضوعي في ، الحقيقة التي يستقصيها العلم . وليست ، لذلك ، مجرد افتراضيات ، . . . ، ومفترضات . ولما لم يكن علم العمران العلم الأول ، فإنّ مبادءه ليست مبادىء اولى (اي ، مبادىء تأتي ، بلغة مطلقه ، في البدء) بل مبادىء من رتبات متخلفة عن هذه بمعنى انها اولية باعتبارات معيّنة : اي بالنسبة للافعال الانسانيّة الفعليّة ولما ينتج عنها . انها الجمل الكاملة التي ، تكمن في أساس العمران ، فتمتعه بأسبقيّة[3] اساسيّة عليه ، والتي ينشأ عنها توابع اكثر تفصيلاً ولواحق ».

نريد من هذا المقتبس ، في الدرجة الاولى ، ان يظهر المعنى الأونطولوجي الوجودي للمبادىء . بصفتها ، وباعتراف صريح في السطر الثاني منه ، « لها وجود موضوعي في الحقيقة التي يدرسها العلم » . ويزكي هذا التفسير ـ بل الاعتراف الصريح ـ نفيُ أنْ تكون تلك المبادىء مجرد افتراضيات او مفترضات وحسْب . كما يزكي ذلك اكثر وأكثر قوله : « تكمن في اساسات العمران متقدّمة عليه » . وهذا يعني أنّ وجوده مشروط بوجودها السابق .

غير ان هذه الموضوعة لا تقف مستقيمة الجسم مرتفعة الرأس وحيدة لا تنازع في هذه المقطوعة . تنافسها على « الوجاهة » الموضوعة الثانية ـ هذا لكي تصحّ تهمتنا للقائلين بهما مَعاً بالضياع والتخبُّط .

فالتعبيران : « تشير الى » ، « وإنها الجمل الكاملة » ، هي ، إشارات واضحة إلى أنها مقولات تفسيريّة لا وقائع وجوديّة تتشابك ومتشعّبات الحقيقة التي يدرسها العلم .

ويبقى التمييز الذي يقال به هنا بين العلم الأول وبالتالي مبادىء هذا العلم الأولية والعلوم الأخرى ، ثانويّاً جداً وغير ذي بال بالنسبة للقضيّة المطروحة على المناقشة . لان القضيّة تبقى قائمة بمعزل عن هذا التمييز وبالرغم منه . وكذلك ملاحظاتنا بالنسبة للضياع الذي ينشأ حولها .

---

(1) Ibid, Q.III., 27: 10 (Mutaqaddim).

(2) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History,** London, 1957, p.p. 231- 232

(3) تقدّم أو بتقدّم.

وكذلك الشرح اللغوي الذي يقدّمة الدكتور محسن مهدي بالنسبة لاستعمالات ابن خلــدون « للمبــدأ » و « المبــادىء [mabda, (Pl. mabadi,)] (1) و « للقاعــدة « والقواعد » [qâi'da (PL.qawa'id] (2) والسبب (Cause, Sabab,'illa) و «reason of» [dâi' PL.dawâ'i] (3) وذلك لان اللبـاس اللغـوي - وان كانــت له اهميّة في هذا السياق - فإنَّ اهميته تبقى ضئيلة جدّاً بالنسبة لمعناه الذي ينّم عنه السياق المستعمـل في إطارِه .

ولذلك نرجع الى مقتبس آخر يبيّـن موضوعتنا الثانية - استعمال المبدأ بمعنى المقولة التفسيريّـة ، لا بمعنى الواقع الوجودي او السبب الاونطولوجي :

«Hence , the supreme office in the Muslim community is the Great Imâmate (al-imâma al-Kubrâ)(4) which includes all functions and controls all other offices, religious and mundane. This is the religious principle behind the historical fact that the Prophet and his true successors in the leadership of the Islamic Community aspired to have both religious and political authority(5), while the leaders of other religious communites, not being in need of using political power for religious purposes, did not have to be concerned with political affairs(6) »(7) .

« وهكذا ، فالمركز الأعلى في الأمّـة الاسلاميّـة هو « الامامة الكبرى » التي تشتمل على ، وتسيطر على ، جميع المراكز الاخرى ، دينية ودنيويّـة . هذا هو المبدأ الديني وراء الواقـع التاريخـي أن النبيّ وخلفاءَه الحقيقيين في قيادة الأمّـة الإسلاميّـة طمحوا في ان تكون لهم سلطة سياسيّـة ودينيّـة معاً بينما قادة الأمم الأخرى ، ولأنهم ليسوا بحاجة الى استخـدام السلطـة السياسية لاغـراضٍ دينيّـة ، لم يكونـوا مهتمين بالقضايا السياسيّة » .

فالمبدأ الديني في هذه المقطوعة يراد به مبدأ تفسيرياً للواقع التاريخي - هذا مع العلم ان كلمة « وراء » هي كلمة غامضة جداً يمكن ان تفسرّ بطريقة تخدم موضوعة واحدة من الموضوعتين المطروحتين على البحث كما انها يمكن أن تفسر بطريقة تخدم الموضوعة المقابلة . وما هذا إلاّ للتدليل على ان الكاتب غير واضح تماماً - بينه وبين نفسه في الدرجة الاولى - ثم بينه وبين قارئيه ، بالنسبة للتمييز الواضح بين الموضوعتين . وهذا مما يزيد في ضلاله . وهو هو بالذات يبرر تهمتنا وما يثبتها .

(1) Ibn Khaldûn , Q.I., 1. 2: 17- 19, 5: 2- 6, 7- 8, 9:9, 18- 19, 43- 44
(2) Al-Jurjâni, **Kitâl al-Ta'rifât,** Cairo, 1888, 12: 18
(3) Ibn Khaldun, Q.I., 43: 16.
(4) **Ibid** . 394: 15- 20
(5) **Ibid** , p. 415: 10- 11
(6) Ibn Khaldûn, Q.I., 415: 13
(7) Muhsin Mahdi,Ibn Khaldûn's,Philosophy of History,London, 1957. p.p. 246- 247.

ولماذا نهتم بكلمة ؟ وبحسن استعمالها او بسوئه ؟

اننا لا نهتم بكلمة أوْ بمصطلح وحسب ـ هذا مع العلم ان « الإنسان يموت احياناً بسبب كلِمة »[1] . ! يستلفت انتباهنا هذا المفهوم لانه يعبّر عن مرحلة من مراحل الألتزام . ويعرف القارىء ، على ما نعتقد ، اهَميّة الالتزام ـ محوراً لفلسفتنا الاجتماعيّة العمرانية . وهو ، وحتى قبل ان يصبح مرحلة من مراحل الالتزام ، يعبّر على جزء جوهري منه . فمهمّات العقل ـ اول اركان الالتزام ـ تبدأ به .

هذا فيما يتعلق بإطار البحث من شرفتنا الفكريّة . أما ما يتعلق به من شرفة العمران الخلدوني فقد اظهرته ـ ولو جزئياً ـ هذه الدراسة .

يبقى ان نعلن بعض المواقف من « المبدأ » .
إنّه ، وفي الاصل ، مبدأ تفسيري .

واذا اردت ان تطلق اصطلاحه على السبب او الاصل الوجودي فعليك ان تنبه القارىء الى ذلك . هذا أولاً ، ثم عليك ، ثانياً ، ألاّ تستسهل القفز من المعنى الواحد من هذين المعنيين الى الآخر . وإلا اتهمت ، وعن حقّ وحقيق ، بالضياع .

وتزداد خطيئتك وتتضاعف اذا توفقت في تضليل قارئيك . لقد عطلت دورك الحضاري وتسببت ، عندها ، بتعطيل دورهم ايضاً .

والآن ـ هل تلعبُ المباديءُ وإن في اعتبارها الأصيل مقولات تفسيريّة ـ ادواراً حضاريّة عمرانية ؟

نعم ! ولكن لا مباشرة . بل بالمداورة ، اي عبر الإنسان .

ومن هنا تتبيّن بضعة وحسب من مهمّات الالتزام العمرانيّة . وليس هنا مكان تفصيل تلك المهمّات . يكفي ان نشير الى مهماتها السلبيّة : أن الانسان ، وباسم المبدأ ، قد يتجشّم بعض المصاعب ، حتى يحقق غايات تنشر الفوضى الحضاريّة . من مهمّات الالتزام مكافحة هذه الفوضى . ويتم ذلك ، بناءً على متطلبات الالتزام ، على الصُعيدين النظري والعملي : اي على صعيد الفكر والنظرية والفلسفة والمبادىء العمرانية والافكار السياسية الاجتماعية وعلى صعيد الفعل والممارسة والعمل الواعي والقيام بمسؤوليات عمرانية ومهمّات سياسيّة وتلبية حاجات اجتماعيّة تفرضها ضرورات الحياة

---

(1) سمعت هذا في فيلم نسيت الآن اسمه وممثليه . ولكنني أعجبت الاعجاب كلّه به ولهذا غرست هذه الجملة في مفكرتي .

وتزكّى كما تبرر مبادراتها المبادىء التي يصهرها الالتزام ، فتضمن[1] - عبـر الانسـان الملتزم - لا امكانية بل واقعية تطبيقها وحسب ، بل وكذلك حسن تطبيقها وفعالية ذلك التطبيق ولباقته ! .

13 - العدالة والإعتدال :

ونأتي بعد هذه الرحلة السندباديّـة الى موقف للدكتور محسن مهدي ، وعبره ، لابن خلدون ، يصح فيه القول انه يحسن استعمال مصطلح « المبادىء » .

«Once these principles (that the regime of Law is prescribed by God through the prophet who declares and legislates it)[2] of the regime of Law are grasped, the formal relation between the ruler and the ruled and the arrangement of offices in it can be easily shown to follow from them. The relation between the ruler and the ruled in the regime of Law is based on two basic political principles. The first is unqualified or pure justice (á dl mahd) which does not exist except in such a regime, for in it justice is both commanded by the Law and upheld by the consensus of the community[3]. Further, this supreme social virtue exists in the regime of Law in accordance with its most perfect definition, namely, rendering to everyone what is his due and what is good for him[4]. i.e., the good realized in this regime is total and not a partial good. The second is moderation (qasd), which is also commanded by the Law[5]. Like all the political principles of the regime of Law, justice and moderation are commanded in the context of the ends of man both in this world and the next. Thus, justice is intended to preserve society, and to aid man is attaining his well-being in this world and the next; and moderation is intended to protect society from the excesses of mundane desires which lead to its destruction, and to aid man in viewing mundane goods as parts within the totality of his ends[6]»[7].

« عندما تتوضح هذه المبادىء (ان الحكم المبني على الشريعة هو حكم يفرضه الله عبر النبي الذي يعلنه ويشرّعه) يظهر بسهولة كيف ان العلاقة الرسميّة (او الشكلية) بين الحاكم والمحكوم وتنظيم الوظائف فيه تتتارى عنها. تستند العلاقة بين الحاكم والمحكوم في حكم الشريعة إلى مبدأين سياسيين اساسيين . الأول هو العدالة الخالصة وغير المتحفّظ عليها[1] (العدل المحض) التي لا توجد إلا في نظام كهذا من الحكم . لأنّ العدالة فيه تفرضها الشريعة ويساندها إجماع الأمّة في آن معاً . وفضلاً عن ذلك

---

(1) بقدر ما يصح أن تضمن . ومعروف أن الضمانية الأكيدة والكافية غير واردة لا هنا ولا في مواقع أخرى من فلسفتنا .

(2) Ibn Khaldûn, Q.I., 342: 18- 19.

(3) **Ibid** . Q.II., 249: 16 cf. I. 346: 10

(4) Aristotle, **Magna Moralia,** II. 3. 1199 b 10- 35.

(5) Ibn Khaldûn, Q.I. 339- 42, 370 ff., II., 231, Cf. C. II., 385- 86

(6) **Ibid,** Q.I. 343: 1- 3.

(7) Muhsin Mahdi, **op. cit.** p.p. 239- 240

تنوجد هذه الفضيلة الاجتماعية العليا في نظام الحكم المستند الى الشريعة من حيث تعريفها الأكمل ، اي ، إعطاء كل ذي حق حقّهُ وما هو خير له . وهكذا فالخير الذي يتحقق في هذا النظام السياسي هو الخير الكامل لا الخير الجزئي . والثاني هو الاعتدال (القصد » . وهو ايضاً واجب تفرضه الشريعة . وتفرض الشريعة العدل والاعتدال ، ككل المبادىء السياسية في هذا النظام ، في إطار الاهداف الإنسانيّة الدنيوية ، والأخروية . وهكذا فالمقصود من العدالة هو الحفاظ على المجتمع ومساعدة الانسان على تحقيق وجوده الخير في هذه الدنيا وفي الآخرة ؛ ومن الاعتدال انّ يحمى المجتمع من الإفراط في الرغبات الدنيوية التي تقود الى هدمه ، وان يُساعد الانسان على ان ينظر الى الخيرات الدنيويّة أجزاءَ من كُلِّ تكوّنُهُ غاياته جميعها [1] » .

يتميز هذا المقتبس بالاستعمال الصحيح لمصطلح « مبدأ » و« مباديء » . فهل هذه رَمْيَةٌ من غير رام ؟ اننا نرحب بها على كل حال .

وتبقى ، مع ذلك ، بضعة ملاحظات تستحق الذكر ويستدعيها هذا المقطع .

14 ـ تعريف العدالة :

ويتمحور بعض هذه الملاحظات حول مفهوم العدالة .

من زاوية منهجيّة تركّز على العمليات الحياتية والتصرفات الانسانية اليوميّة يصعب ان يُعطى مفهوم « العدالة الخالصة » او « العدل المحض » معنى واضحاً محدداً وفعّالا .

يُسلّم بذلك ، وان على مضض ، على مستوى النظريّة .

ولكن ، وعلى ما يظهر من المقتبس ، لا يميّز الكاتب التمييز الدقيق بين النظرية والممارسة . وحتى لو ميّز ، فان همّه ههنا لا يقتصر على معالجة العدالة على المستوى النظري وحسب بل يتعدى ذلك الى صعيد الممارسة . البينات ؟ اللجوء الى « اجماع الأمة » . ثم والأهم ، هو الأدعاء بان « الخير الذي يتحقق في هذا النظام السياسي هو الخير الكامل لا الخير الجزئي » .

إن التاريخ الإنساني قد بين ، من جملة ما بيّن ، ان الفجوة بين النظرية والممارسة لأوسع واعمق مما يظهر ان يفترضه هذا المقتبس . وبالتالي تصبح مسؤوليات من يتحملون مسؤولية ردم الهوّة بينهما اصعب وأكثر مزالق مما يوحيه هذا الادعاء .

ثم إن قارىء جمهوريّة أفلاطون ، حتى وان لم يتبنَّ ما جاء فيها ـ بغالبيته ـ لا

---

(1) يرتبط هذا التحفّظ (التمييز) بين نوعين من العدالة ، كما يتبيّن ، بالغايات التي تهدف الى تحقيقها أنظمة الحكم .
[محسن مهدي ، فلسفة ابن خلدون التاريخيّة ، لندن ، 1957 ، ص25 ، وص282-283 ، (النسخة الانكليزية)]

يسعه الا ان يستقبل قول المقتبس « ان التعريف الأكمل للعدالة هو اعطاء كل ذي حق حقه . وما هو خير له . » بالغمز واللمز .

ويبقى مبدأُ العدالة مبدأً أساسيّاً في عملية التنظيم الاجتماعي .

غير أنَّ معالجته المعالجة المفيدة تتخطَّى حدود هذه الدراسة . يكفينا هنا أنّنا حذّرنا من بضعةٍ من مزالق تلك المعالجة ـ المزالق التي تعرّض لها ـ وأكثر من ابن خلدون ـ الدكتور محسن مهدي في دراسته : **فلسفة ابن خلدون التاريخيّة** ؛ والمزالق التي خفّفتْ من موازين هذه الدراسة العلميّة التخفيف المؤذي .

إبن خلدون والعقد الإجتماعي

1 ـ توضيح :

لم يعالج ابن خلدون هذا الموضوع بطريقة صريحة وواعية . ولكنه ، اذا ما استُنطق بناءً على ما ذهب إليه في الفصل العاشر من القسم الثالث من الكتاب الأول من المقدّمة ـ الفصل الذي عنوانه : « إن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد » ، الاستنطاق العلمي الدقيق ، لجاءت نتيجة هذا الاستنطاق تضرب نظرية « العقد الإجتماعي » بأمتن أركانها : ونعني به ركن المساواة .

2 ـ وبلنتشلي :

ويشارك ابن خلدون ، وإن ضمنياً بما ينطوي عليه بحثه ، إنتقاد بلنتلشي ضد العقد الإجتماعي . كيف يمكن أنْ تخلق وحدة منصهرة من حبّات من الرمل ؟

ويقدم بالتالي تفسيرا لقيام المجتمع يتحاشى صعوبات هذين المقترحين .

يقول :

« . . الملك . . . إنما هو بالعصبيّة والعصبيّة متألفة من عُصُبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأُخرى كُلِّها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرّها جميعاً من ضمنها وبذلك يكون الإجتماع والغَلَب على الناس والدُّول » .

فالإجتماع إذن ليس بين « حبات من الرمل » ، أناس يستقل أحدهم عن الآخرين الاستقلال كله ، بل بين قوي وضعفاء . والقوّة المعبّر عنها بالعصبيّة هي التي توّحد بين أبناء المجتمع .

وتلتغي هكذا لا موضوعة المساواة وحسب بل وكذلك موضوعة الرضا المتبادل في قيام المجتمع ونشأته . إن المسؤول عن قيام المجتمع هو « الغَلْب » لا الرضا .

3 ـ سرٌّ علميّ :

ويرتبط هذا الموقف من نشأة المجتمع بسرّ علميّ كبير :

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص166 .

« وسره أن العصبيّة العامّة للقبيل هي مثل المزاج للمتكوّن والمزاج إنّما يكون عن العناصر وقد تبينّ في موضعه(1) أن العناصر اذا اجتمعت متكافئة لا يقع منها مِزاج أصلاً بل لا بُدَّ من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلّفها وتصيرها عصبيّة واحدة شاملة لجميع العصائب وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبية الكبرى إنّما تكون لقوم أهل بيتٍ ورئاسةٍ فيهم ولا بُدَّ أنْ يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعينّ رئيساً للعصبيّات كلها لغلب منبِته لجميعها »(2) .

4 ـ تجريبيّات :

ويبقى ، من وجهة نظر المنهجيّة المؤتمنة ، سؤالاً تجريبياً اختبارياً ما اذا كان للمتكوّن مزاج وما إذا كان يقع ، اذا اجتمعت عناصر ذلك المتكوّن « متكافئة » ، منها له مزاج . ولكن وضع هذه المسألة في مثل هذه الصيغة هو أن تضعها في إطار التفكير المنهجي للقرن العشرين . يبقى ان ابن خلدون كان له تفكيره الخاص وهذا ما يهمنا التعرف إليه . وحسب هذا التفكير ـ الذي يعكس ، على فكره ، التفكير العلمي لعصره ـ تكون العصبيّة هي العنصر الصاهر للمجتمع وتتخذ عملية الصهر ، أو اذا فضلت ، الإنصهار ، ظاهرة « الغلب » ـ الأمر الذي ينبني ، بدوره ، على واقع عدم التساوي أو « التكافؤ » بين « العناصر المكونة » بين الناس الأفراد ـ عناصر المجتمع المكوّنة !

وتتكاتف المعطيات مما في « الطبيعة الحيوانيّة » ، و« الذي في طباع البشر » ، ومع ما « تقتضيه السياسة » حتى يتم ما هو في طبيعة الملك ـ نعني الانفراد بالمجد . فالذي يتوفر مع الأولى هو « خلق الكبر والأنفة » ، والذي يتوفر بفضل « طباع البشر » هو « خُلُقُ التأله » . أما ما تقتضيه السياسة فهو « انفراد الحاكم » .

وإذا كان الاعتباران: الأول والثاني تجريبيّان اختباريان في الغالب، فإن الثالث كما يستند اليه ابن خلدون في هذا المقطع ، هو منطقي قياسي ـ « يقتضي السياسة إنفراد الحاكم لفساد الكُلّ باختلاف الحكام » . ومع أن ابن خلدون كان بمقدوره أن يستشهد التاريخ على صحّة مذهبه ، فإنّه فضل أن يلجأ الى القياس . واذا دل هذا على شيء فإنه يدل على ترابط علميّة ابن خلدون بالدينيات . إن مفهوم العلم عنده لم يكن علمانياً محض . وكذلك بحثه في السياسة .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

وكما أن الله ينبغي أن يكون واحداً(3) وإلا فسدت تدابيره في الكون ، كذلك تفسد

---

(1) يبقى أن نكتشف موضوعه بالضبط .

(2) المرجع ذاته ، ص166 .

(3) يراجع تقييمنا لهذه الحجّة في كتابنا إشكالات ، القسم الأول ، « اشكالات في الفلسفة » .

السياسة « باختلاف الحُكام » . يقول :

« واذا تعينّ له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكِبْر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استبباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التألّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من إنفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدت فتُجدع حينئذٍ أنوف العصبيات وتفلج شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكّم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتّى لا يترك لاحدٍ منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيّات وقوتها إلا أنّه أمر لا بُدَّ منه في الدول سُنَّةُ الله التي قد خلت في عباده والله تعالىٰ أعلم »(1).

5 ـ جذور سماويّة :

ويزكي موضوعتنا في سياسة ابن خلدون « المجذّرة في السماء » خاتمة هذا المقتبس : « سنة الله التي قد خلت في عباده » . انها ليست تزيينيَّةً وحسب. إنها تعبّر عن جوهر تفكيره في السياسة .

6 ـ قانون اجتماعي ـ سياسي :

ومن هنا تصبح الاشارة ، عبرها ، إلى قانون اجتماعي سياسي من الواضح أن ابن خلدون يستند إليه في تفكيره السياسي . « أن ينفرد الملك بالمجد لهو أمر لا بُدَّ منه في الدول » .

ولهذا القانون الاجتماعي السياسي في لغة ابن خلدون صيغة ثانية : أن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد . وندخلُ من كُوَّة هذه الصيغة الى معنى من معاني « طبيعة » مقدمة ابن خلدون . فما عسى هذا المعنى أن يكون ؟ انه يشتمل ، وان بشكل غامض بعض الشيء ، على مزاج المتكون وصفته الأساسية « الغلب » وعلى « خلق الكبر والأنفة » من الطبيعة الحيوانية وعلى « خُلق التأله » من طباع البشر وعلى « الانفراد » الذي تقتضيه السياسة ! وهكذا تكون « طبيعة الملك » مركّب من طبائع متعددة .

ومن هذه الطبائع ما ينعكس سلباً على نظريّة العقد الاجتماعي . ومنها ما يوفّر لنظريّة مقبولة في المجتمع علاجاً لما تشتكي منه هذه النظرية من ضعف وشوائب . وهكذا يسهم ابن خلدون ، بامكاننا أن نجعله يسهم ، من حيث يدري أو لا يدري ، بتصحيح بعض الأخطاء التي تورط فيها البعض من قادة الفكر ممن جاء ، تاريخياً ، قبل ابن خلدون كما ممن جاء بعده .

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، مرجع مذكور سابقاً ، ص166 - 167 .

ومن قال أن تفاعل الإبداع الفكري يخضع لقاعدة التسلسلية الزمنيّة ؟

7 ـ أبعاد التصحيح الخلدوني :

أما التصحيح فله أبْعادٌ متعددة :

I ـ البُعد الأوّل :

في بُعده الأول ، يستبعد ، ضمنياً ، قيام كومة متماسكة من حبات رمل . إن المجتمع لا ينشأ عن تراكم عناصر متكافئة . ويبقى هذا التراكم ضعيف التماسك ـ اذا صح أنْ نتكلم لغة التماسك على الاطلاق هنا ـ طالما بقيت عناصره متكافئة أي متساوية . إن التساوي بالاستقلاليّة لا ينتهي بتكوين مركّب : اي مجتمع .

II ـ البُعد الثاني :

والفكرتان كلتاهما : الاستقلاليّة والتساوي لا تصلحان أساساً ، لا متحدتين ولا منفصلتين ، للمجتمع . في الواقع يصعب أنْ تتحدا . فرفض التساوي هو البعد الثاني لتصحيح ابن خلدون للعقد الاجتماعي ـ خصوصاً التساوي ، معطى اجتماعياً .

III ـ البُعد الثالث :

أما البُعْد الثالث لهذا التصحيح ـ وهو كالإثنين السابقين ـ سَلْبي ورافض ـ فَهُوَ استبعاد قيام الاجتماع والمُلْك على أساس الرضى ـ أو حتّى التراضي . تكاد تنعدم الشواهد التاريخيّة على قيام مجتمعات على مثل هذا الأساس .

IV ـ البُعد الرابع :

ويتغير نَغَمُ ابن خلدون عندما يغني على وتيرة البُعد الرابع لتصحيحه هذا . هنا ، وبالمقابلة مع الأبْعاد الثلاثة السابقة ، تصبح نغمته إيجابيّة . إنّه الآن يقترح جديداً . وهذا الجديد نجدهُ في نظريته بالعصبيّة . ومع أن ابن خلدون يتلذّذ بتكرار ذكر العصبيّة وباستعمالها بمعان غامضة ومختلفة ، فإن عنصراً مشتركاً بين جميع تلك التكرارات والاستعمالات ، يذرُّ قرنه هنا أيضاً . وهذا العنصر هو « الغلب » .

V ـ البُعد الخامس :

وهذا الغلب يلعب دور الأساس .كما يلعب دور الباني على هذا الأساس لبناء متماسك . كما وأنه يلعب دور الصاهر ما بين أبناء المجتمع . وهذا هو البعد الخامس لتصحيح ابن خلدون لنظرية العقد الاجتماعي .

VI ـ البُعد السادس :

وهكذا فهو يستبدل ، وهذا هو البعد السادس لتصْحيحه ، الرِّضى بالإكراه علاقة أساسيّة في بناء المجتمع السياسي . وهكذا ، وبذلك ، يميل ابن خلدون بالنظرية السياسيّة عن الطوباويّة نحو الواقعيّة ـ وإنْ كان مَيْلُهُ هذا متطرفاً بعض الشيء !

8 ـ تصحيح التصحيح :

يبقى أن نشير إلى أن تصحيح ابن خلدون لنظريّة العقد الاجتماعي يحتاج هو بدوره إلى تصحيح .

ويطال هذا التصحيح ، أول ما يطال ، مفهوم ابن خلدون المفتاحي في فكره السياسي ، أو اذا فضلت الإجتماعي السياسي. غير أن هذا يتطلب التعمق والتدقيق في عرض الموضوع ذاته قبل تناوله بالتقييم . ومن هنا ، وبمنطق الأشياء وبطبيعة الموضوع ، تتأجل مهمتنا ـ على الأقل وقتياً .

ثم يطال هذا التصحيح مفهوم المساواة بقطع النظر عن موقف ابن خلدون منها . وقد سبق لنا أن أتممنا ـ على ما يرضينا ـ دراسة وتقيم هذه الموضوعة . نُحيلُ الكاتب المهتم بهذا الموضوع اهتماماً جدياً إلى كتابنا **اشكالات** : خاتمة دراساته .

ويطال هذا التصحيح ، مع ما يطاله ، مفهوم ابن خلدون في « الغلب » . أن الغَلْب ، تعبيراً عن ممارسة القوّة ، هو جوهر العلاقة السياسيّة ،هو أمر سبق أن اعترفنا به اعترافاً صريحاً . ونُحِيل القارىء هنا إلى « التقديم العام » في كتابنا **القانون الطبيعي** في سلسلة : **قضايا الفكر السياسي** .

وتبقى موضوعة ابن خلدون الأساسية من الفصل الذي يعالجها عبره : أن طبيعة المُلْك التفرُّد بالسلطة ومن ثُمَّ بالمجد .

مفهومان يستدعيان التفحّص الدقيق والعميق قبل الشروع بعمليّة التقييم الناقد لهذه الموضوعة .

« المفهوم الأول هو مفهوم « طبيعة الملك » . ومن الواضح أن « طبيعة » هنا تختلف ، معنى ومحملاً ، عن « طبيعة » في « طبيعة الانسان » . الثانية وصف لمعطى اجتماعي واقع يخضع للدراسة المباشرة . أما الأولى فمن فصيلة ثانية . وهل يصح فيها ما سبق وقلناه من أنها مركّب ؟ حتى وإن صح ، تستدعي التثبت من محتواها بمقارنتها بمثيلاتها في المقدِّمة . وهكذا نرانا ، ولمرّة أخرى ، نجيرّ البحث . ولكن ليس باليد حيلة : هذا ما تتطلبه طبيعة الموضوع !

المفهوم الثاني هو « التفرُّد بالسلطة » . وبقدر ما يلجأ ابن خلدون إلى اعتبارات نفسانيّة ، وبقدر ما يحصر بحثه وملاحظاته في هذا الإطار ، يبقى استنتاجه يحظى باعتبارات مبرّرة . ولكن هل من الضروري أن تنحصر الملاحظات في الإطار الذي قرره لها ابن خلدون ؟ الجواب كلا .

نعم ان ابن خلدون يربط بين معتقدات عصره وتفكيره السياسي الاجتماعي . وهذا أمر طبيعي تماماً . وكذلك يفعل مفكرو القرن العشرين . ومن هذه الزاوية يظهر ضيق الافق الذي ينظر في ظل معطياته ابن خلدون الى الاجتماع والسياسة .

9 ـ ابن خلدون ومكيافللي وهوبس وماركس

ويجمع بينه وبين مكيافللي ههنا أنهما ، وعلى الاختلافات الكثيرة بينهما ، ينظران الى الفاعليّة السياسيّة وكأنها تأتي في اتجاه عامودي من علٍ ـ الملك السيد أو المشترع يبدأها وتتسلل منه إلى الطبقات الدنيا ـ المحكومين .

وهكذا يفعل هوبس بشيء من التساهل مع تفصيلات فكره .

نذكر بالمقابل ما بيّنه ماركس بالنسبة لهذه الفعاليّة : إنها أصلاً تبدأ في البناءات التحتانية للمجتمع . (Infra Structure) . وليست لها بالاعتبارات السيكولوجيّة أية علاقة مؤثرة تأثيراً فعّالاً . إنها لا شخصية . هي قوى اقتصاديّة ماديّة في جوهرها . وما على الاعتبارات الانسانية : عاطفية وسيكولوجية وبيولوجيّة وأيديولوجية سوى الانصياع لها في مسيرة التاريخ العامّة في نهاية المطاف .

نذكّر القارىء بذلك لنبينّ مدى انحصار أفق التفسير الخلدوني للسياسة والإجتماع ، ولنشير إلى أن مثل هذه الاعتبارات ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في عمليّة اعادة النظر في فكر ابن خلدون الاجتماعي والسياسي .

هذا يعني تحديث فكر ابن خلدون . صح ، هذا من جهة وبمعنى ما .

ولكنه يعني أيضاً ، وهذا هو الأهمّ من وجهة نظر تفهم ابن خلدون التفهّم الصحيح ، ان في هذا الفكر مادّة تستحق الاهتمام وتصلح لان تحدَّث وتعصرن .

وهذا يعني أيضاً ، ومن اشارات بقائه وربما خلوده، أنه عالج قضايا باقية في مسيرة الحضارة الانسانية . وهذا بعض فخره .

« الفردانيّة » الخلدونية

ليس للانسان الفرد أمل في مجابهة مشاكل حياته في **محيط كمحيط البادية** .من هنا لا تلعب الفردانيّة دوراً مرموقاً في النظام الخلدوني . هذا فيما يتعلّق في الحضارة البدائية . وكذلك في العمران ـ في مجال الحضارة العمرانية .

1 ـ العمران :

في الواقع إن استعراضاً مختصراً لمفهوم العمران بصفته تمدناً (Civilisation) أو حضارة (Kultur) يزكي هذا التفسير .

فهو حسب رأي الدكتور ي . ب تايلور (E.B. Taylor) :

« هذا الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والحقوق والعادات وسائر القدرات التي اكتسبها الانسان بوصفه عضواً في مجتمع »(1) .

وهو في رأي ر. ي ديكسون (R. E. Dixon) :

« مجمل منتجات شعب ونشاطاته : النظام الاجتماعي والديني والعادات والمعتقدات التي نسمّيها عادة حضارة عند شعب أكثر تقدّماً (2) » .

كما وأن هناك غير هذين المفهومين له(3) .

غير أن الأهم من هذه كلها هو مفهوم ابن خلدون له . ولهذا محاولاته .

2 ـ الفردانيّة الأدبيّة :

ومن أهم الأسباب ربما التي جعلت ابن خلدون يتغاضى عن دور الفرد في البناء العمراني نظرته إلى العصبيّة . على كل حال اننا نتلاقى وتشويه أحد التعبيرات القرآنية ، عن الفردانية في إطار العصبيّة لدى ابن خلدون . وربما استدرج ابن خلدون إلى هذا المنزلق ـ وهو المفكر الرصين والمتعمّق ـ استدراجاً :

---

(1) E. B. Taylor, **Primitine Culture,** London, 1871,(Vol. I.) I. P. 1.

(2) R. E. Dixon, **The Buildnig of Culture,** New york, 1928.

(3) A. Cuvilier, **Manuel de Sociologie,** P. U. F. Paris, 1950, P. 671.

ولكن القرآن قدْ أدان العصبيّة صراحة ﴿ لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة ﴾[1] .

ولكن القرآن لم يرد في هذا النّصّ بالذات أن يدين العصبيّة . انه بالأحرى أراد أن يؤكد على المسؤوليّة الفرديّة يوم الحساب .

هنالك تعبير موازٍ لهذا بالمعنى على لغة العامّة لغة الشعر اللبناني العامي :

« بالآخري ما في حدا بينفع حدا كل عنزة معلقة بكرعوبها »

واذا كان هذا التوكيد على المسؤوليّة الفرديّة قد لُبّس الوشاح المفصل للعصبيّة ـ بلغة الارحام والأولاد ـ فإن هذا لزيادة التمحيص في التوكيد على الفردانيّة وليس للنيل من العصبيّة .

على كل ـ استدرج أم لم يستدرج ابن خلدون إلى ذلك ـ يبقى أنه عالجه من تلك الزاوية زاوية العصبيّة . وربما زكّى ضلاله ما جاء في صحيح البخاري :

« إن الله أذهب عنكم عُبيّة[2] الجاهليّة وفخرها بالآباء أنتم بنو آدم وآدم من تراب »[3] .

وهذا الحديث أيضاً ، اذا ما تعمقت فيه ، دلَّ على عبث المفاخرة بالآباء ـ ذلك لأن المفاخرة بالسلف تقود إلى مساواتكم جميعاً . « أنتم بنو آدم وآدم من تراب » . فعبثاً تلجأون الى السلف محبّة بالتمييز بعضكم عن بعض . العبرة ؟ التفتيش عن مقياس آخر للمحاسبة وللحكم الصادق يوم الحساب . المسؤوليّة الفرديّة . أنت تحاسب لا بناءً على ابن من أنت أو من هو أبوك أو خالك أو نسيبك ؟ أنت تحاسب على مَن أنت ـ ماذا فعلت من الخيرات ؟

﴿ إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾[4] .

3 ـ العصبيّة :

يبقى أن ابن خلدون ، وباغماضته عن الفردانية : المسؤوليّة الفردانية ، قد حاول التملّص من مأزق العصبيّة بالتمييز بين العصبيّة الجاهليّة والعصبيّة الاسلاميّة . هكذا

---

(1) سورة الممتحنة 3 . يقتبسها جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب . د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص 124 .

(2) العُبيّة = الكِبر والأنفة .

(3) ابن خلدون ، المقدّمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، تاريخ ؟ ص 202 .

(4) سورة الحجرات : 13 . يقتبسها جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 127 .

يقرأه جورج لابيكا :

« يقول ابن خلدون ، الذي يورد هذه الأقوال مدقّقاً أنها لا يمكن أن تتعلّق إلا بالعصبيّة الجاهليّة ، والفخر القبلي وليس بالعصبيّة التي تجمع الناس « على الحق » ، فلو بطلت هذه « لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها ، إلا بالعصبيّة كما قلناه من قبل »[1] .

غير أن ابن خلدون هنا ، اذا صحت إحالة جورج لابيكا ، يرتكب خطأً منهجياً كبيراً ـ خطأً يمكن أن يزعزع أحد أسس علمه الجديد : العمران . ونعني بهذا الأساس العصبيّة .

السؤال المطروح هو : أية عصبيّة يدينها القرآن ؟ هذا مع التحفظ أن هذا السؤال بحد ذاته ، اذا صح تفسيرنا السابق للسورة القرآنية المذكورة لا تدين العصبيّة بل تركز على المسؤوليّة الفردانية ، هو خطأ كبير . غير أنه ، وان كان خطأ ، فهو خطأ في التفسير . وهو لذلك خطأ من نوعٍ آخر . ذلك لأن تقرير ما اذا كان خطأ أم لا يتطلب دراسة خاصّة في تفسير القرآن . منطق علاقة هذه السورة بالذات مع ما تبقى في الكتاب ككل .

أما هذا الخطأ المنهجي الذي يرتكبه ابن خلدون جواباً على السؤال أيّة عصبيّة يدين القرآن ـ على افتراض أنه يدين العصبيّة ـ هو سؤال تجريبي . ينبغي البحث فيه هو أيضاً في دراسة نصوص القرآن في واقعها .

أما ابن خلدون ـ واذا صح تعبير جورج لابيكا في وصفه لما فعله حقاً ابن خلدون ـ فقد حاول أن يجيب من زاوية منطقية . والسؤال التجريبي لا يجاب عنه منهجياً ، وبأمان ، من زاوية منطقية . منطق الجواب التجريبي وبالتالي التحقق من صحته أو خطئه شيء ، ومنطق الجواب المنطقي وبالتالي التحقق من صحته أو عدمها شيء مختلف . والخلط بين الاثنين ليس سوى ضرب من الضلال وربما التضليل أيضاً .

هل فعل ابن خلدون ذلك لينقذ قانونه في العصبيّة ؟ وهذا السؤال يفترض أن ابن خلدون كان تخلّى عن « قانون العصبيّة » لو تبيّن له أن القرآن يدينه حقاً . اذا كان هذا ما يقصده ـ ونحن لا نقدر أن نقرر ذلك قبل القيام ، وبمعزل عن القيام ، بالدراسة التي يتطلبها السؤال التجريبي ـ كان ابن خلدون يقوم بخدعة لا يقرُّها العلم الصحيح والنهج العلمي الصحيح . وان يقوم بمثل هذه الحيلة مفكر كابن خلدون لا يقلل من مسؤوليته تجاهنا ـ نحن معشر قرائه المتلهفين على تفهم فكره تفهماً صحيحاً . بل بالعكس من ذلك ، انها تزيد في مسؤوليته . ذلك لأن العتب على مقدار الأمل والتوقع .

---

(1) المرجع ذاته ص203 يقتبسها أيضاً جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص125 .

أم أنه فعل ذلك تقيّة ؟ ليتحاشى النقمة التي يمكن أن يتعرض لها لو أصرّ على قانونه حتى ولو تناقض مع سورة قرآنية . في هذه الحال يتعقد الحكم عليه وتتعقّد أكثر عمليّة الاستقصاء الرصين للدوافع والظروف والمترتبات الحضاريّة التي تحيط بالقضيّة .

ومن الواقعية أن تتوقع الحذر من واقعي كابن خلدون في عصر كعصره !

« سبق أن أعطانا موقع ابن خلدون الفلسفي مثلاً على ذلك [فثمة قصور ، إن لم نقل : تناقض ، يتكشف عنه الكتاب (كتاب العبر) هنا وهناك] : يكشف تلميذ المفكرين العقلانيين هذا عن سلفيّة مسطحة جداً بتبنيه لمواقف الغزالي . هل يلجأ إلى ذلك تقيّة ؟ ذاك محتمل جداً في عصره ؟ وأضف إلى ذلك أن خيبة أمله من ابن عرفة والمصير المأساوي الذي لقيه صديقه ابن الكاتب المتهم بالماديّة والمخنوق في سجنه ، يكفيان لكي يكون حذراً »(1) .

ولكن ، وهذا المهم ، لا تقدر مسبقاً للاستقصاءات التي يتطلبها المنهج الصحيح ، أن تتِّهِمَهُ . من هنا تتبينّ صعوبة تفهم فكر ابن خلدون التفهم الصحيح !

4 ـ الفردانية الاجتماعـية :

هنالك معنى آخر ـ المعنى الاجتماعي ـ للفردانية يستخف به ابن خلدون .

« تطرح المقدّمة الأولى أن الاجتماع الإنساني ضروري ، وأنّ من طبع الإنسان الا[يَصِح] بقـلؤهُ [إلاّ](2) بالاجتماع الذي هو المدينة (بأزاء بوليس اليونانية) . . . وتؤكّد على تعليم أرسطو : « الانسان مدني بالطبع » : فلا تمكن حياة المنفرد من البشر ، لقصوره عن تحصيل البسيط من حاجاته إذ يحتاج فيها إلى تقنات [آلات ومواعين] لا تتوفر له إلا بالتعاون . وقد عوّض الانسان عن عجزه أمام سائر الحيوان بالفكر واليد فأمن بذلك البقاء وحفظ النوع واعتمار العالم(3) الذي استخلفه الله عليه(4) « وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم »(5) .

---

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص49 والحاشية . راجع كذلك :

(a) **Extrait de la Muqaddima,** par G. Labica. trad. fr. par J. E. Bencheich, Hachette, Alger - Paris 1965.

(b) التعريف بابن خلدون ، الجزء السابع من كتاب العبر .

c - Mohammed Lakhdar : Ibn al - khatib, l'homme aux deux vies et aux deux mots, apud Education Nationale, Royaume du Maroc, Janvier, 1966, P. P. 4 - 9.

(2) محذوفة من الترجمة ، فإما خطأ مطبعي وإما خطأ ترجمة وتعريب ، وعلى الحالين ينبغي تصحيحها .

(3) « نفس الفكر » يقول جورج لابيكا « نجدها عند كاتب عقلاني هو ابن طفيل في « **حي بن يقظان** » .

(4) قرآن ـ البقرة ـ30 ـ ﴿وإذ قال ربُّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ .

(5) جورج لابيكا ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، تعريب د . موسى وهبي و د . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص ص57 - 58 وحاشية رقم5 ورقم6

«La réunion des hommes en société est d'abord posée comme chose nécessaire. Il est de l'essence de l'homme de ne pouvoir exister que grâce a l'organisation sociale (**Tamadun,** qui transcrit le grec **Polis**). L'enseignement aristotelicien est nettement réaffirmé: l'homme, de nature, est «animal politique»; il ne peut vivre seul. Les besoins, même les plus élémentaires, exigent des techniques pour les satisfaire et celles-ci supposent la collectivité. Pour compenser d'autre part(1) sa faiblesse par rapport aux autres animaux, l'homme a été doté de deux attributs, la main et l'intelligence, qui vont lui assurer conservation et mêmc sur terre où Dieu l'a placé comme vicaire»(2).

يقدّم ابن خلدون حجتين مختلفتين منطقياً ويجتمعان في نتيجتهما : في أنهما يقدّمان الدعم للموضوعة ذاتها : ان الاجتماع ضروري للانسان : « لا تمكن حياة المنفرد من البشر » . الحجة الأولى تتناول علاقات الانسان الفرد باخوانه الناس الآخرين . والثانية تتعدى ذلك إلى علاقته بالحيوانات . الأولى تبينّ حاجة الانسان للتعاون ؛ والثانية حاجته للدفاع عن نفسه ضد الحيوانات العجم . وفي الاثنتين على ما يظهر وبعد بعض لأيٍ ، مخرج الانسان يكمن في ما وهبه الله له من نعم : نعني يده وفكره .

فالفردانية الاجتماعية كذلك لا تلعب دوراً ذا فعالية في فكر ابن خلدون ـ هذا على المستوى الشعبي .

نقول هذا لنفسح المجال لفردانية ، نودّ أن نطلق عليها اسم الفردانية السياسيّة ، كما سيتبينّ ، الفردانيّة التي تلعب دوراً هاماً في نظام ابن خلدون الفكري . ولكن قبل هذا يجدر بنا أن نعالج باقتضاب كبير فكرةً يعرضها جورج لابيكا وان هامشياً : تلك هي فكرة العقد الاجتماعي .

5 ـ العقد الاجتماعي :

« إن فكرة « العقد الاجتماعي » بالمعنى الذي يفهمه فيه غالبيّة مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر الأوروبيين هي فكرة غريبة تماماً عن ابن خلدون . وليس المقصود هنا الإشارة إلى أي « تفوق » لصاحبنا على أسلافه(3) (؟) ، لأن نظريّة « الحق الطبيعي » تتعلّق بوضع مخالف تماماً

(1) محذوفة على ما يظهر من الترجمة مما يجعل القارىء المطلع يشك في أن جورج لابيكا يلحظ أنه يقدّم حجتين لا حجة واحدة .

(2) Georges Labica, **Politique et Religion chez Ibn Khaldoun,** (Essai sur l'Indéologie Musulmane) SNED Alger, 1966, P. 49. (see also Muhsin Mahdi, op cit p 188 note 4.)

(3) هذا خطأ في الترجمة كما يتبين من مراجعة النصّ . المقصود : خلفاؤه أو من خلفه : من جاء بعده .

لوضعه . إنما يلاحظ أنه بعدم لجوئه الى هذه النظريّة مثله في ذلك مثل مونتسكيو ، يوفر على نفسه الوقوع في المثاليّة التي تستدعيها »(1) .

«L'idée de contrat social, au sens où l'entendront la plupart des théoriciens politiques de XVIIe et XVIIIe siécles européens, est parfaitement étrangère à Ibn Khaldoun. Il ne s'agit pas, evidement, de voir là une «superiorité» quelconque de notre auteur sur ses successeurs, et la doctrine du Droit naturel repond a une tout autre situation que la sienne. On remarquera néaunmoins que, n'y faisant pas recours, comme Montesquieu précisement, il s'épargne, lui aussi , les inconvévients de l'idéalisme(2) qu'elle implique» (3).

صح أن هنالك اختلافات كثيرة بين فكرة العقد الاجتماعي وفكرة ابن خلدون في موضوع نشوء الدولة . ولكنها ليست « فكرة غريبة تماماً» . وأفضل وسيلة لتبيان ذلك هي التنبيه إلى بعض المشتركات .

أهم ما يجمع بين الاثنين ما اتفقنا على تسميته بمأزق الانسان المنعزل : لا يقدر الانسان الفرد أن يواجه مشاكله بنجاح منعزلاً عن الناس الآخرين .

ويجمع بينهما كذلك الاصرار على أن التعاون هو مخرج الانسان من هذا المأزق .

ويبقى مع هذا ، وربما بفضله ، أن الدراسة المعمقة المقارنة بين هذين الفكرين الفكر المتمحور حول العقد الاجتماعي والفكر المتمثل بالاجتماعيّة الخلدونية هي عملية دراسيّة وحضاريّة مشوقة .

ويبقى قول جورج لابيكا ـ على عموميته ـ نوعاً ما مقبولاً ـ على الأقل بمعنى ما . ولكنه ، بمعانٍ مختلفة ، قد لا يستقيم . ومن هنا تستدعي القضيّة دراسة مستقلة .

وكذلك الاشارة إلى المثالية التي يشارك جورج لابيكا فيها ألتيسّير. ومن الآن، وكمقدّمة لهذه الدراسة المدقّقة ، ننبّه إلى التمييز الهام بين العناصر العقلانية ـ العناصر التي يستدعيها ، بحكم طبيعته ، التفكير العقد إجتماعي ، والعناصر المثالية ـ العناصر التي يستغرَب وجودها في حوزة هذه النظريّة ـ إلاّ إذا تصرّف كاتب ما ـ وهذا ما يفعله على الأغلب ل . ألتيسّير على ما يظهر ، وليس وحده في ممارسة هذا الحق ـ بالتعابير وبمعانيها .
على كل ليست هذه الأمور من اهتماماتنا المباشرة .

---

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص58 حاشية رقم8 (التوكيد لنا) .

(2) L. Althnsser, **Montesquien, la Politique et l'hsitoire**, P. U. F., Paris, 1959, P. P. 15 - 21

(3) George labica, OP. cit, P. 49. Footnote n° 13.

6 ـ الفردانيّة السلطانيّة :

واذا تنكر ابن خلدون للفردانيّة الاجتماعية عن سابق تصور وتصميم وبناءً على حجتين واقعيتين ، بل ممعنتين في الواقعيّة ؛ واذا استبعد الفردانيّة الأخلاقية ضربة في التيه وربما غير مقصودة ؛ فإنه ، ومن منظور آخر ، يُصرُّ اصراراً كبيراً وجدياً على الفردانيّة السلطانيّة .

يقول جورج لابيكا أيضاً في هذا الأمر ويقتبس عن م . پليسنير :

« ونظريّة فطريّة الاجتماع هذه ، التي تستبعد أية « روبنسيّة »(1) وحتى أي « عقد اجتماعي » في أصل الاجتماع ، تكشف عن ميزة أخرى للإنسان ، وهي الملك أو الحاجة الى سلطة [وازع] تكون لها على الناس « الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان » .

« ويشير م . پليسنير إلى أنه اذا كانت عبارة « مالك الملك » تنطبق على الله كونه مصدر كل سلطة ، فإنها لا تنطبق عملياً في السياسة الا على الملوك الأعاجم [تصبح عندها : ملك الملوك] وعلى ملوك العرب الذين ينصرفون عن المثال الأعلى للدولة الاسلاميّة»(2) [في مقالة له بعنوان « الملك » في The Encyclopedia of Islam ، العدد الأول .

« Cette théorie de la socialité naturelle qui élimine toute «robinsonnade» et l'idée même d'un pacte ou d'un contrat à l'origine du corps social, découvre une autre particularité de l'homme: la souverainté, **mulk,** autrement dit le besoin d'une autorité qui puisse le reprimer et d'un pouvoir qui le contraigne».

«M. Plessner precise bien que si l'expression **Malik al Mulk** s'applique à Dieu, puisqu'il est, par definition, detenteur de toute souveraineté, elle ne concerne , dans la pratique politique courante, que les rois étrangers et, chez les Arabes , les souverains qui s'écarte de l'idéal 'islamique de l'Etat» (art. **Mulk**, in E.I.1) (3)».

أن الإنسان اجتماعي بالفطرة ، هي فكرة مقبولة وتصف الطبيعة الانسانية ببعض مقوماتها على الأقل .

أما أن تقول « بنظريّة فطرية الاجتماع » أو « بالاجتماعيّة الطبيعيّة » للانسان فهو أن تتورط منهجياً ، باعتقادين على الأقل ، قد لا تريد أن تتبناهما . وان كنت أنت تريد ذلك فان ابن خلدون لا يريده .

الأول أن الاجتماع طبيعي للانسان ، وبحكم طبيعته لا يحتاج إلى تنظيم وتخطيط

---

(1) بالنسبة إلى روبنسون كروزو، ص44 ، حاشية رقم55.

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، مرجع مذكور سابقاً ، ص58 وحاشية رقم59 .

(3) Georges labica, **OP . Cit.**, P. P. 49 - 50, Foot note n° 14.

لاحق . وهذا ما ينفيه ابن خلدون بحكم بحثه بالملك اذ أن الانسان غير اجتماعي بطبيعته أيضاً . واذا كان الملك طبيعياً في رأيه ، فانه طبيعي بمعنى يختلف عن معناه في قوله الاجتماع طبيعي . ومن هنا يكمن التمييز الابن خلدوني بين ملك ، الطبيعي والنظام السياسي[1] .

الثاني أن « نظرية فطرية الاجتماع » تتناقض ووجود« The Regime of the Solitary »[2] كما وأنها تتناقض مع ما يقوله ابن خلدون فيما يلي : « انها لغير الانسان « بالفطرة » أما للانسان « فبمقتضى الفكرة والسياسة »»[3] .

غير أن السير في هذا الاتجاه لا يناسب موضوعتنا الحالية . وعليه فعلينا تأجيله .

الأهم أكثر الآن أن نتفهم خلفيات ابن خلدون بالنسبة لضرورة الملك . غير أننا ينبغي قبل ذلك أن نشير إلى خطإ آخر يرتكبه جورج لابيكا بقوله في المقتبس المطروح للدراسة ؛ « تكشف عن ميزة أخرى للإنسان وهي الملك أو الحاجة الى سلطة أو وازع » .

« Une autre particularité de l'homme : la souveraintè, **mulk**, autrement dit le besoin d'une autorité...».

إن الملك ليس ميزة أخرى للانسان . إنه بالأحرى من متطلبات الاجتماع المنتظم . صح أن جذوره في طبيعة الانسان الفرد كما سنرى ، ولكنه ليس من مطاليبه الخاصة . يصبح الملك ضرورة فقط اذا اجتمع الانسان بأفراد آخرين من الناس وبعد أن يجتمعوا .

ويتأرجح جورج لابيكا بين منظورين للملك : الانسان الفرد أي من زاوية « الخاصيّة الأخرى للانسان » ـ عدا عن اجتماعه ـ ، والمجتمع ، اذ الحاجة الى السلطة ليست حاجة فرديّة بل حاجة مجتمعيّة« le besoin d'une autorité » .

وأهميّة هذه الملاحظات ؟

إن جورج لابيكا ، ومن زاوية عرضه هذا لافكار ابن خلدون في « ضرورة الاجتماع » أولاً ثم في « ضرورة الحكم » ثانياً ، يغمض عينيه ربما ، وبالتالي يغمض عيني القارىء ، عن تطور وتقدمية تحرك الفكر الخلدوني في حججه واستنتاجاته .

وبعد أن قدّم ابن خلدون حجته الواقعيّة الداعية إلى ضرورة التعاون وبالتالي الاجتماع الانساني بسبب قصور الفرد عن تلبية حتى أقل متطلباته للحياة والبقاء ؛

(1) f. Muhsin Mahdi, **OP. Cit.** P. P 264 - 265.
See also Ibn Khaldun, Q. 1.343; 252, 278 ff, 286, 295, 364 - 366; Q . II. ; 265.

(2) **Ibid** . p. 125 . of P.

(3) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .

وبعد أن قدّم حجته الثانية الداعية للأمرين معاً بحجّة عجز الانسان الفرد عن الدفاع عن نفسه ضد الحيوانات المفترسة ؛

يتقدّم كالتالي في حجته الثالثة :

« ثم إن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم[1] .

« وليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم[2] .

« فلا بُدَّ من شيءٍ آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم[3] .

« فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك »[4] .

ثم تتراكم الاعتبارات على ابن خلدون فتتوسّع موضوعته كالتالي :

« الملك منصب طبيعيّ للانسان لأنا قد بيّنا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم واذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كلّ واحدٍ منهم يَدَهُ إلى حاجته يأخذُها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانيّة من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخرُ عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوّة البشريّة في ذلك فيقع التنازع المفضي الى المقاتلة وهي تؤدّي إلى الهرج وسفك الدماء واذهاب النفوس المفضي ذلك الى انقطاع النوع وهو مما خَصَّهُ الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يَزَعُ بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشريّة الملك القاهر المتحكّم ولا بُدَّ في ذلك من العصبيّة لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبيّة »[5] .

هذه هي الفردانيّة السلطانيّة وخلفياتها الخلدونية .

ولابن خلدون مجموعة من الحجج تقود إلى التفرّد ولكن هذه الحجج فيما بعد . أما الآن فالمهم أن نعالج ، ولو باختصار كبير ، خلفيات هذا التفرد ـ خصوصاً وقد ضرب صفحاً عنها الكثيرون ممن درسوا الفكر الخلدوني دراسة تدل جميع الظواهر

(1) هذا فيما يتعلق بالحجة الأولى . ولذلك فالإنسان بطبيعته هو اجتماعي ولا اجتماعي معاً .

(2) وهذا فيما يتعلق بالحجة الثانية . فإذا أراد أحدهم أن يعتدي على جاره كانت الأسلحة التي بحوزتهم ـ بحوزة كلٍّ منهم مساعدة له على عدوانه .

(3) وهذه أيضاً تتعلق بالحجة الثانية : لا يمكن أن يكون الوازع من غيرهم : الحيوانات المعجم لقصورها عنهم .

(4) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .

(5) المرجع ذاته ، ص187 .

الخارجيّة أنهم أرادوا التعمق والتدقيق الباحث في منعطفات الفكر الخلدوني :

أولى هذه الحجج الخلفيات تطال الطبيعة الانسانية : « لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم » ، و « لما في الطبيعة الحيوانية والعدوان بعضهم على بعض » .

وثانيتها ـ وخصوصاً في المقتبس الأول ـ التطلع لطلب النجدة من الخارج : « ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم » . فإذا المحيط الخارجي ، طبيعياً كان أم حيوانياً، لا يقدر على نجدتهم هنا . هذا مع العلم أنه ، وبالنسبة لقضايا أخرى ، يعمل عنصراً فعالاً بما فيه الكفاية . واتكال ابن خلدون على الجغرافيا والمناخ أشهر من أن يتطلب البرهان .

وثالثتها ـ وهي من الإعتبارات التي وردت في فكر ابن خلدون وهو يفتش عن مخرج لهذا المأزق : ان السلاح الذي ابتدعه الانسان ، وبدأ به عملية العمران ، السلاح الذي يساعدهُ على دفع أذى الحيوان لا ينفع استخدامه هنا : وليست السلاح التي جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية لدفع العدوان عنهم » .

ولكن لماذا ؟ رابعتها ؟ ـ « لأنها موجودة لجميعهم » . فهي إذن تساعد على الظلم والعدوان أكثر مما تصلح مخرجاً منه .

وتتأزم الحالة أكثر بفضل الانتباه إلى مزايا أخرى في الطبيعة الانسانية . وهذه هي خامستها . فلو اكتفت الطبيعة الحيوانية بتمظهرها فقط بالظلم والعدوان، لما كانت الحالة على ما هي عليه من الفوضى . هنالك في الطبيعة الإنسانية أيضاً ، ما يدفع إلى ممانعة الظلم والعدوان : « ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوّة البشريّة في ذلك ».

وسادستها حصول القتال بين متناقضتين : متطلبات الظلم والعدوان من جهة ومتطلبات الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشريّة من جهة ثانية . فيقع التنازع .

وسابعتها ؟يفضي هذا التنازع الى المقاتلة .وهي تؤ دي الى الهرج وسفك الدماء واذهاب النفوس .

وثامنتها ؟ نهاية مزرية . انقطاع النوع .

وتاسعتها . وماذا في ذلك ؟ دع النوع ينقطع . « لا » يقول ابن خلدون : « وهو ما خصه الباري سبحانه بالمحافظة » .

وعاشرتها ؟ « فاستحال بقاؤُهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض». هذا ما يقرره العقل والتاريخ . وما تقرره الشريعة « ان النوع خصه سبحانه بالمحافظة » .

« فأمن بذلك [أي باليد والفكر] البقاء وحفظ النوع واعتمار العالم الذي استخلفه الله عليه » .

والمخرج ؟ « واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشريّة الملك القاهر المتحكم » .

وهذه هي موضوعة الفردانية السلطانية عند ابن خلدون . وقد تبينّ أن خلفياتها تكاد تلامس الدزينة عدداً ـ ولم تنتهِ بعد .

لماذا ؟ « لأنه لا بد في ذلك من العصبيّة » .

وأما أهمياتها الحضاريّة منفردة أو مجتمعة ؟ فذات تشعّباتٍ ومتفرعات .

ولماذا يعتقد ابن خلدون « أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد » ؟

هذا هو جوابه بالتفصيل عن هذا السؤال :

« وذلك ان الملك كما قدمناه انما هو بالعصبيّة والعصبيّة متألفة من عُصُبات كثيرة تكون واحدةٌ منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول . وسرُّه أن العصبيّة العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكوّن والمزاج انما يكون عن العناصر وقد تبينّ في موضعه أن العناصر اذا اجتمعت متكافئة(1) فلا يقع منها مزاجٌ أصلاً بل لا بُدَّ من أن تكون واحدةٌ منها هي الغالبة(2) على الكل حتى تجمعها وتؤلّفها وتصيرّها عصبيّة واحدة شاملة لجميع العصائب وهي موجودة في ضمنها وتلك العصبيّة الكبرى انما تكون لقوم أهل بيت ورئاسة فيهم ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها . واذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانيّة خلق الكِبْر والأنفة فيأنف حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التألّه الذي في طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا . فتجدع حينئذٍ أنوف العصبيات وتُفلحُ شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحدٍ منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها إلا أنه أمرٌ لا بُدَّ منه في الدول سنة الله التي قد خلت في عباده والله تعالى أعلم »(3) .

يلاحظ هنا أول ما يلاحظ أن العصبيّة هي ، وفي الوقت ذاته ، عنصر تناصر كما هي

(1) في هذا تختلف فكرة ابن خلدون عن فكرة العقد الاجتماعي : انها تنفي المساواة التي يصر عليها العقد !

(2) هذا معناه أن القوّة تخلق شرعيّة بل هي مبدأ الوجود والشرعية . بينما في العقد الاجتماعي أحياناً يتناغمان : القوّة والشرعية ، وأحياناً تتضاربان وحيث تتضاربان ، أحياناً تفضل القوّة وأحياناً الشرعيّة .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص ص166 - 167 .

عنصر تناحر . وليس هذا تناقضاً ـ على الرغم من أن العصبيّة الأولى تتضارب ، واقعياً وتاريخياً . والعصبيّة الثانية .

والعبر المستمدّة من ذلك كثيرة . غير أن الوقت ليس وقت تفصيلها وتحليلها !

وينبغي أن يلاحظ كذلك الالتجاء إلى الطبيعة البشريّة مما يَدُل على أن مفهوم ابن خلدون لها معقّد ومركب .

ومن عناصر هذا المركب الداعي إلى التفرد في الحكم « خلق الكِبر والأنفة » : « فيأنف حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم » .

ومن عناصر هذا المركب أيضاً « خلق التأله الذي في طباع البشر » .

ويلاحظ ثالثاً أن لمفهوم ابن خلدون للسياسة نصيب في هذه الحجّة : « مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم » . ولماذا يكون هذا الانفراد ضرورياً ؟ « لفساد الكل باختلاف الحكام » .

واذا ما تساءلت لماذا هنا ؟ دفعت ابن خلدون للإستنجاد بعلم الكلام : « لو كان فيها آلهة إلاَّ الله لفسدت » .

فهل تقدر بناءً عليه ، أنْ تستنتج أن ابن خلدون يستخدم هنا قانون المشابهة ؟ وهل تصح مشابهته السياسة باللاهوت ؟ وقد ذهبنا بمناسبة مغايرة إلى القول بأن الحجّة اللاهوتية ذاتها ليست بعلميّة ومسندة الاسناد الكامل(1) .

رابعاً ، يلاحظ استعمال ابن خلدون هنا للحجّة المزاجيّة أو إذا فضلت الكيمائية : « ان العناصر اذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً » . وفي هذا نفي لفكرة المساواة . حتى يقع التركيب ويحصل « لا بد من أن تكون واحدةٌ منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبيّة واحدة شاملة لجميع العصائب » . فالقوّة هي المسؤولة الأولى عن نشأة المجتمع وقيام الدولة .

فالطبيعة الإنْسانية ، والسياسة ، والعصبيّة ، واللاهوت ، تتكاتف ـ مع الأسباب المارّ ذكرها وخلفياتها ـ لتدعم موضوعة الفردانية السلطانية لدى ابن خلدون .

ويذهب إلى أبعد من ذلك : انه يجعل من هذه الفردانيّة سنّة سياسية وقانوناً إجتماعياً . قد يتأخّر تحقيقه جيلاً أمْ جيلين أمْ ثلاثة . ولكنّه لا بُدَّ أن يتحقق . « إلا أنه أمرٌ لا بُدَّ منه في الدول سنّة الله التي قد خلت في عباده » .

---

(1) راجع للمؤلف كتاب اشكالات طبعة أولى ، أو ثانية ، أو ثالثة . بحث : « الله واحد » .

7 ـ تصحيح :

ألا يبـدو ، في إطـار جميع هذه الاعتبـارات ، سطحياً جدّاً ومستلشقـاً جدّاً قولٌ كالتالي :

«Since the state is made up of the ruler and the ruled, and a rational regime may be directed to serve the interests of either, two types of rational regimes result:

(a) .... Whose end is the common good.....

(b) ... Whose end is the selfish interests of the ruler....» (1) .

«The Aristotelian(2) numerical basis for dividing regimes (according to whether they are ruled by one, few, or many [Politics III. 7] is thus **lost sight of.** Ibn Khaldûn **conceives** of the ruler (The true political ruler and not the primitive rule of elders, etc.) as a single man» (3) .

« ولما كانت الدولة تتألف من الحاكم ومن المحكومين ، والنظام العقلاني يمكن أن يتوجه بقصد خدمة مصالح أي من الفئتين ، أصبح هنالك ، نتيجة لذلك ، نوعان من النظام العقلاني :

(أ) . . . . النظام الذي غايته خدمة المصلحة العامّة . . . .

(ب) . . . والنظام الذي يقصد خدمة المصالح الأنانية للحاكم . . . .

« والأساس الأرسطو طاليسي العددي لتقسيم الأنظمة السياسية (بالنسبة الى ما اذا كان الحاكم واحداً ، أو نخبة قليلة ، أو عدّة أشخاص [السياسي VII, III] هكذا **قد أُغْفِل** . **يتصور** ابن خلدون الحاكم (الحاكم السياسي الحق لا حكم الشيوخ البدائي الخ . . .) رجلاً واحداً » .

ولا تحتاج سطحية هذا المقتبس ، كما لا تحتـاج ظاهـرات استلشاقيتـه إلى عرض وتبيان !

8 ـ والبداوة :

إنّ الحالة الطبيعيّة بمعنى الحالة السابقة للحياة السياسية يمكن أن تجد لها مثيلاً في حالة البداوة (4) . وتتصف هذه الحالة بالفرديّة . ولكنها ليست الفردانية التي يفترضها العقد الاجتماعي ، هذه أكثر تجريداً من تلك .

ترى في المقتبس التالي موقف ابن خلدون من الفردانية الوجوديّة :

---

(1) Muhsin Mahdi, **Ibn Kalduns, Philsophy History, OP . Cit.** P. P. 248 - 251.

(2) One might say, very easily, and correctly, «Greek» instead of Aristotelian.

(3) Muhsin Mahdi, **OP . Cit,** P. 248 foot note 3.

(4) او اذا فضلت لغة الدكتور علي أو مليل في « مصادر التنظير عند ابن خلدون » ، « المجتمع الوحشي » ، في الفكر العربي ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر يوليو أغسطس ، 1980 ، ص68 .

« إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ؛ إلاّ أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادّة حياته منه (. . .) ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلا بُدَّ من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف » (1) .

I ـ للهِ يدٌ في مسيرة التاريخ :

إن مطلع هذا المقتبس يوفّر لنا دليلاً آخر على أن للهِ يَدٌ في مسيرة التاريخ . فإذا كان « التاريخ عنده هو سيرورة للعمران »(2) واذا كان الانسان هو المسؤول عن هذه « السيرورة » أصبح للهِ عن طريق الإِنسان ، يَدٌ فيها .

صح أن هذه اليد ـ هذا التأثير ـ أصبحت الآن غير مباشرة ولكن ما هم ؟

II ـ للانسان حقٌ طبيعي في الحياة :

ثم انك تقدر بقليل من الجهد والاجتهاد ان تقرأ في هذه الحجّة الخلدونية حقّاً طبيعياً واحداً على الأقل : الحق في الحياة . وشاء ابن خلدون هذا أم لم يشأه ، يبقى هذا الحق من مضامين حجّته ـ المضامين التي لا تستقيم الحجّة ولا يقف الاستنتاج الذي تقود إليه مسنداً ومستقيم الرأس إلا بافتراض صحتها . ولنترك المضامين ولنركّز على هذا المضمون بالذات : أن للإِنسان الفرد حق في الحياة . إذا نفيت هذا الحق أو تنكرت له انهارت حجّة ابن خلدون وسقط ما يبغى تحقيقه من هذه الحجّة : « أن الاجتماع الانساني ضروري » ـ وهذه على مذهب ابن خلدون هي المقدّمة الأولى « في العمران البشري »(3) . فعلى ابن خلدون ، منطقياً ، أن يتبنى هذا الحق ؛ والا إنهارت أولى مقدّمات العمران ـ العلم الذي يفاخر باكتشافه ويعتز .

لنبينّ ذلك نسأل مباشرة بعد قول ابن خلدون : « إن الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء » . نسأل نقول : ولماذا الغذاء ؟ وماذا لو لم يتغذَّ الانسان ؟ ألا يقدر الانسان ألاّ يتغذى ؟ وماذا تكون نتيجة ذلك ؟

من الواضح ان ابن خلدون يجب أن يساند القول إنَّ الانسان ينبغي أَنْ يتغذى .

---

(1) المقدّمة ، ص42 . يقتبسها الدكتور عبد السلام المسدي ، « الأسس الاختباريّة في نظريّة المعرفة عند ابن خلدون » ، الفكر العربي ، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ آب (اغسطس) ، 1980 ، ص23 .

(2) الدكتور علي أومليل ، المرجع المذكور سابقاً ، ص63 .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص41 .

واذا ما سألت لماذا ؟ فتحت جراحاً كثيرة . ولهذا ، ان لم يكن لأي سبب آخر ، نمتنع عن التساؤل .

على كل حال يكمل ابن خلدون حجّته وكأنه لا يبالي بهذه الحلقة المفقودة فيها . أم هل هنالك أسباب أخرى تكمن وراء سكوته عنها ؟

وسلاح الإنسان ، وبفضل ربّه ، سلاح مزدوج لمواجهة هذه الحاجة : فطرته وقدرته . « وهداه إلى التماسه بفطرته وبما رُكب فيه من القدرة » .

9 ـ القوّة :

وهكذا تكون القدرة أو القوّة ، حسب ابن خلدون ، من المعطيات الاجتماعية . صحيح أنها هبة سماويّة : «وهداه إلى التماسه بفطرته وبما رُكّب فيه من القدرة على تحصيله » . ولكنها مع هذا ، ليست بكافية ، للانسان على اتمام هذا المقصد . إن الانسان يبقى قاصراً ، إذا ما وقف وحيداً ، عن « تحصيل حاجته من ذلك » .

وحتى على هذا المستوى ـ مستوى الكفاف من العيش ، تبدأ مُشكلة القوّة في الحياة الاجتماعيّة . ومشكلتها أنها غير كافية . « إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غيرُ موفية له بمادّة حياته منه » .

I ـ الحجة المعاشيّة :

ويدفع ابن خلدون حجّته إلى أبعد من ذلك . تبقى هذه القوّة غير كافية حتى للحدّ الأدنى مما يتطلبه انسان فرد :

« ولو فرضنا منه أقلَّ ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل الا بعلاجٍ كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة تحتاج إلى مواعين وآلات لا تتِمُّ إلا بصناعات متعددة من حدّاد ونجّار وفاخوري . وهب أنه يأكله حبّاً من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله أيضاً حبّاً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدّراس الذي يخرج الحَب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحدٍ من هذه آلاتٍ متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأُولى بكثير »(1) .

هذا ما يحتاجه الانسان الفرد ـ بأدنى مستوياته . فهل يقدر الانسان الفرد أن يوفره وحيداً ؟ كلا !

« ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه (2) قدرة الواحد »(3) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص42 .

(2) هذه زلّة لسان من ابن خلدون . فالانسان الفرد قادر طبعاً على أن يفي « ببعض » ما ذُكر ـ خصوصاً اذا جعلت هذا « البعض » قليلاً جداً .

(3) المرجع ذاته .

فماذا العمل يا ترى ؟ ابن خلدون لا يسأل هذا السؤ ال . ولكن لما كانت الفطرة هي السلاح الوحيد ـ ما عدا القدرة ـ الذي سلَّحَهُ به الله :«وهداه الى التماسه بفطرته بما رُكّب فيه من القدرة على تحصيله » ، فمن الطبيعي ان يكون الانسان بالفطرة* اهتدى الى الحل .

« فلا بُدّ من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصُل القوت له ولهم . »(1)

غير أن الاجتماع عملية مرباحة أكثر من ذلك بكثير .

« فيحصل بالتعاون قدرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف »(2) .

ومع تحفظنا على فكرة « التناسب الجبري » التي لا نجد لها مبرراً في كتابات ابن خلدون ، فإننا مع ذلك لنوافق الفكرة الأخرى التي يتضمنها مقتبس الدكتور عبد السلام المسدي التالي :

« ولكن إجتماع الفرد إلى الفرد هو الذي يخلق التناسب الجبري لأن اجتماع الأفراد حصولاً لما يوفر حاجة هؤ لاء الافراد وأكثر . وهكذا كلما تضافر الافراد في وجودهم العددي توصل محصولهم الى فوائض في القيمة تتزايد تزايداً متصاعداً في الحجم والنسبة »(3) .

وهكذا يضرب ابن خلدون عصفورين بحجر واحد : يبينّ أهمية التعاون الاجتماعي ويقرر مكاسبه ؛ ويضرب الفردانيّة الوجوديّة إلى حدّ يثير الشفقة :

فهو (أي الانسان في وجوده الفردي) إذن كائن متبدّد طالما تصورناه(4) منعزلاً(5) وفي الموقفين معاً يشارك ابن خلدون أشهر مفكري « العقد الاجتماعي »(6) .

II ـ الحجة الدفاعية :

وتعجز قوّة الانسان ، منعزلاً ، عن الدفاع عن نفسه .

« وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه . لأن الله

(*) يتناقض موقف ابن خلدون هذا مع موقف آخر له ذكره ليميّز الانسان عن النحل والنمل .

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته .

(3) الدكتور عبد السلام المسدي ، « الأسس الاختباريّة في نظريّة المعرفة عند ابن خلدون » ، **الفكر العربي** ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر تموز (يوليو) ـ آب (اغسطس)1980 ، ص22 .

(4) تصورناه هنا تشوّه الصورة .

(5) المرجع ذاته .

(6) الكتور ملحم قربان **الحقوق الانسانية** ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص36 ، ص 37 والدكتور عبد السلام المسدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص22-23 .

سبحانه لما ركّب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القَدَر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل منَ حظ الإنسان فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قُدْرَةِ الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته ، ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكُلٍّ واحدٍ منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصّلُ له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس ـ النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك وغيرُه مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء »[1] .

وفي هذه الحجّة تتكرر فكرة ان الله في عرف ابن خلدون يَداً في مسيرة التاريخ. «لأنّ اللهَ سبحانه لما ركّب الطباعَ في الحيوانات كلها وقسم القدَر بينها جعل . .» ثم «وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد » .

ولما « كانت حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان » ، و « ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان » ، أصبح على الإنسان أن يلجأ إلى حيلة ما ، إذا كان عليه أن يعيش ، يدافع بها عن نفسه ضد الطبيعة العدوانية التي تتفشى ، بالطبيعة ، بين الحيوانات العجم التي هي ،وبالطبيعة أيضاً ، أقوى منه .

والحكمة الربّانيّة هيأته التهيئة المناسبة للجوءِ الناجح إلى مثل تلك الحيلة . « وجعل اللهُ للانسان . . . الفكر واليد » .

ويجدر بنا أن نلحظ لجوء ابن خلدون في هذه الحجّة إلى الفكر ـ الأمر الذي افتقدناه في الحجّة السابقةِ حيث اكتفى ابن خلدون بالإشارة إلى الفطرة .

ويتعاون الفكر واليد فيحصل الإنسان « الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدّة في سائر الحيوانات » . وهكذا يبدأ الانسان وبحكم الضرورات الحياتية من جهة ، وبفضل ما جُعل له من مواهب من جهة ثانية، مغامرة العمران .

ويبقى الانسان الفرد ، منعزلاً عاجزاً عن مواجهة الخطر المتربص به ـ حتى وان افترضنا الافتراض اللاواقعي ، بأنه يتمكن وحده من الحصول على تلك الآلات المعاونة .

« فالواحد من البشر لا تُقاوم قدرتُه قدرة واحدٍ من الحيوانات العجم سيّما المفترسة ـ فهو عاجزٌ عن مدافعتها وحده بالجملة ـ ولا تفي قدراته أيضاً باستعمال الآلات المعدّة لها »[2] .

وهكذا تقود هذه الحجّة أيضاً إلى المحطة التي بلغتها الحجّة السابقة ، الحل يكمن

---

[1] ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص42 .
[2] المرجع ذاته .

في التعاون الاجتماعي .

« فلا بُدَّ في ذلك كُلِّهِ من التعاون عليه بأبناء جنسه »[1] .

واذا كانت الفطرة ، كما في الحجّة السابقة ، قد قادت الانسان إلى هذا الحل : التعاون ، فأحرى بالفكر أن يفعل ذلك .

ويبقى في هذا المجال من المفيد أن نتذكر لغة ابن خلدون في الحجتين : « فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه » . و « فلا بُدَّ من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه يحصل القوت له ولهم » . إنها الواقعيّة الخشنة تعبّر عن ذاتها فلا تفلسف ولا تأويلات .

ومع الاختلاف باللغة والتوجهات يبقى الأمر الداعي إلى الاعتبار هو ذاته : في نشأة الدولة تتعاون الضرورات الحياتية والمؤهلات الانسانية ـ ومنها الفطرة ومنها الفكر ـ على تخطي الصعوبات التي يواجهها الانسان في مسيرته الحضاريّة . وتُرى ـ حتى على هذا المستوى البدائي للعمران ـ جدليّة الحريّة والقسريّة* .

III ـ حق طبيعي آخر ؟

ونسأل السؤال الذي يأنف من أن يسأله ابن خلدون ، وهل من الضروري أن يبقى الانسان ؟ هل ينبغي أن يدافع عن نفسه ؟ ومغزى هذه التساؤلات أننا نريد أن نقول إن حجة ابن خلدون هذه تتضمن اعترافه بحق طبيعي آخر : حق الدفاع عن النفس .

غير أن ابن خلدون يرى المسألة من زاوية ثانية ـ وربما زوايا :

« وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركّبه الله تعالىٰ عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاعٌ عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة حيوانات ويعاجلُهُ الهلاك عن مدى حياته »[2] .

وكأنه يريد أن يقول لنا بصَريح العبارة أن الحجتين في عرفه تلتقيان في محطة واحدة : التعاون الاجتماعي ، ولهذا يستعيد الحجة المعاشية ليجمعها إلى نتيجة الحجة الدفاعية . والعبرة في الاثنتين واحدة : التعاون بين الانسان وأبناء جنسه ـ طبعاً هذا إذا أراد أن يحيا وأن يبقى حياً .

وحتى نبقى أوفياء إلى فكر ابن خلدون ، بقدر ما نقدر أن نبقى أوفياء ، ينبغي أن نشير إلى أن هذا الشرط : « اذا أراد الانسان أن يحيا وأن يبقى حياً » ، لم يخطر على بال ابن خلدون . دليلنا عليه لغة ابن خلدون المشار اليها سابقاً : « لا بد من التعاون » .

---

(1) المرجع ذاته .

(*) هذه قراءَةٌ مبتكِرة في « العقد الاجتماعي » وفي الفكر الخلدوني أيضاً .

(2) المرجع ذاته ، ص42 - 43 .

إن المقابلة بين لغة واقعيّة كهذه ـ بل مغرقة في الواقعيّة ـ ولغة عقلانية ـ بل متفذلكة ـ كما في لغة العقد الاجتماعي لتكشِفُ، الكثير من الأسرار والخلفيات لسيرة تطور الفكر السياسي ،

ومن هذه الأسرار ـ الخلفيّات فكرة الحقوق الطبيعيّة . ومن هذه الزاوية ـ زاوية الانتباه للحقوق الطبيعيّة ـ يصبح الشرط التحفظي الذي أشرنا اليه لا منطقياً وحسب بل طبيعياً . وتقدر أن تذهب إلى أبعد من ذلك بالنسبة له فتقول : انه بالأحرى ضروري .

ويبقى هذا جزءاً من محاولة تقرأ ابن خلدون وهي تطل عليه من كوّة لم يكن هو يَحْلَمُ بها أو يفكر في ظل معطيات جوّها . من زاوية ابن خلدون تختلف النظرة :

لولا التعاون لهلك الانسان الفرد إما لأنه ، بدونه ، « لا يحصل له قوت ولا غذاء » واما لأنه ، « لا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه » .

وفي هذا تنكر « لما ركّبه الله تعالىٰ عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته » .

فهل تستنتج من هذه الحجة الخلدونية : الحجة المزدوجة في عدم كفاية الانسان لذاته لا معاشياً ولا دفاعياً ، ان وراء الأكمة ما وراءَها ؟ على وجه الخصوص هل تستنتج أن وراء هذا العجز في الكيان الانساني الفردي حكمة إلهيّة : أنها دعوة مقصودة ومدبّرة للتعاون الاجتماعي وبالتالي لتطوير العمران ؟

ليس هذا بمستبعد على الفكر الخلدوني ـ وهو الذي يتحرّك كما أشرنا إلى ذلك في أكثر من مناسبة في وحي فكرة دينية أونطولوجيّة : إن للهِ يَداً في مسيرة التاريخ . والانسان هو ، وان بالواسطة والتكليف ، هو صانعُه ـ بصفته وسيلة الله في صنعه له .

والانسان الفرد ليس في إطار الفكر الخلدوني ، ليس مخيراً فيما اذا أراد أن يحيا أو لا أو فيما اذا كان سيبقى أو لا . القضيّة أبعد من ذلك وأشمل . إنها تطال النوع البشري بأكمله :

« ويبطل النوع البشري »(1) .

هذا اذا اتفق أن تقرر أن يمتنع الناس عن الاهتمام بمعاشهم أو بالدفاع عن أنفسهم . وحصول عمل كهذا يطال « حكمة الله » .

« واذا كان التعاون حصل له (للانسان) القوت للغذاء والسلاح للمدافعة **وتمّت حكمةُ الله في بقائه وحفظ نوعه** »(2) .

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته . ص43 (التوكيد لنا) .

10 ـ الافتراض الملحد للحقوق الطبيعية :

ومن هذه الشرفة الخلدونيّة يقدر القارىء المدقق أن يتأمل المشهد المثير على منبحطات التاريخ الانساني لما تتكشف عنه بعض محاولاته الحضاريّة . وواضح أن تركيزنا هنا ينصبٌ على الحقوق الطبيعيّة .

وكان لنا ، في مناسبة مغايرة [1] ، أن نوضح دور هذه النظريّة في الفكر السياسي . وكان التركيز في تلك المحاولة على ما قُصِد ـ عن سابق تصور وتصميم ـ بها وبالأهداف التي أريد لها أن تتحقق عن طريقها .

غير أننا الآن ، ومن وحي هذه الدراسة في فكر ابن خلدون ، نتنبه إلى مفترض خطير من مفترضاتها .

منطلق هذا المفترض هو الشرط الذي اتفق أن أثرناه ـ وهو مفترض بدوره لنظرية الحقوق الطبيعيّة ـ تجاه حجج ابن خلدون المتمحورْ حول التعاون الاجتماعي وضرورته .

ذلك الشرط يفترض أن للانسان « حق » في أن يقرر ما اذا كان يريد العيش أم لا ومن ثم ما اذا كان يريد الاستمرار حياً أم لا . هذا من مضامين حق البقاء أي حق الحياة وحق الدفاع عن النفس .

واذا اتفق أن قرر ألاّ يغامر على هذه الطريق ليتمتع بالحقين معاً فان قراره هذا يطاله ـ في الأصل وحده ـ وهو على كل حال من اختصاصه .

إن هذا الفعل بالذات ـ الذي هو حق مكتسب ومضمون للانسان الفرد في إطار الحقوق الطبيعيّة ـ يصبح جريمة ضد الانسانية في إطار التفكير الخلدوني المدروس في هذا البحث . بل أكثر من ذلك ـ أي ضرباً من العقوق في وجه الحكمة الربّانية . « حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه » .

فأية هرطقة هي هذه الهرطقة التي تنام عليها ، وان خفية مستترة ، نظريّة الحقوق الطبيعيّة ؟

ولسنا الآن بوارد متابعة هذه القضيّة الى نتائجها القصوى وما يترتب عليها أولاً يترتب من مسؤوليات حضارية . يكفينا الآن التنبه إليها وتسجيلها التسجيل الواضح والصريح !

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي : الحقوق الطبيعيّة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1982 .

I ـ عود على بدء :

ونعود الى فكر ابن خلدون واستنتاجه المتعدد الجنبات : التعـاون ضروري لبنـي البشر لأن الفردانية عاجزة : معاشاً ودفاعاً ، عن تحقيق حكمة الله في بقاء الانسان الفرد وحفظ النوع البشري .

« فإذن هذا الإجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكملُ وجودُهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم »[1] .

II ـ العمران :

وتصبح هكذا ، وبرفقة ابن خلدون ، على عتبة الهيكل ـ هيكل العلم الجديد الذي يعتز ابن خلدون كثيراً باكتشافه ـ علم العمران :

« وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم »[2] .

11 ـ تخبطات منهجيّة :

وفي فترة تخبُّط منهجي ، يذهب ابن خلدون ، وربما أسكره نصره الاستكشافي ، الى أبعد من وصف واقعه ـ دخوله إلى هيكل علم العمران . إنه يذهب إلى أنـه أثبـت موضوع ذلك العلم :

« وفي هذا الكلام نوع إثباتٍ للموضوع في فنه الذي هو موضوع له »[3] .

ومع أنَّه يعرف أن هذا الاثبات لم يكن واجباً منطقياً ، فانه ، ومع ذلك ، يعتقد أن عمله هذا هو من باب زيادة الخير خير :

« وهذا وان لم يكن واجباً على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقيّة انه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم ، فليس أيضاً من الممنوعات عندهم فيكون إثباته من التبرُّعـات والله الموفق بفضله »[4] .

وهنا يتبين أن ابن خلدون لا يميّز ـ مَثَلهُ في ذلك مَثَلُ عصره ككل ، ولهذا لا يلام على ذلك ـ بين علم المنطق أو « الصناعة المنطقيّة » بصفته علماً تعريفياً عقلياً صرفاً ، وبين علم الاجتماع بصفته علماً اختبارياً تجريبياً .

غير أن هذا ليس التخبط المنهجي الذي سبقت الاشارة اليه منذ لحظة .

---

(1) المرجع ذاته ، ص43 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

(4) المرجع ذاته .

ما حاول ابن خلدون اثباته لا يحتاج إلى اثبات . إنه معطى إجتماعي . والمعطى تتدارسه بمعنى أنك تتفحّصه وتتبين صفاته واسبابه ومسبباته ـ واذا خضع الى قوانين تحاول أن تستشفها وتتعرف عليها . أما ان تحاول اثباته ، فهو ضرب من الضياع المنهجي ـ وبالتالي الفكري كذلك . الواقع لا يحتاج إلى اثبات ـ هذا أولا . وتزدوج غلطة من يعتزم هذا الأمر . لأنه يغيب عن فكره أن الواقع هو المعطى الاختباري الذي يستند اليه ـ بداية أو نهاية ، وربما الاثنتين معاً ، كُلُّ اثبات .

فبمحاولته اثبات التعاون البشري ـ وهو معطى اختباريٌّ واضح ـ يرتكب ابن خلدون خطأً فادحاً ـ منهجيّاً في الأصل وفكرياً بالتبعيّة .

فهل يلام ابن خلدون على هكذا خطإٍ ؟ يتوقف الأمر على درجة العبقريّة التي تودّ أن تنسبها إليه .

ثم ان هذا الخطأ قد يترتب عليه تشويه في تصويره للخطأ . وهنا نعترف بأننا نقترب كثيراً إلى حافة التكهنات . فوصفك للتعاون البشري وبالتالي للاجتماع الانساني بأنه « ضروري » يعطي الانطباع بأنه ، وبفضل تصورك له ليس إلاّ ، يخضع لمشد منطقي معينّ . انك تحاول أن تزرك هذا الواقع في قمقم ذي حجم معين وشكل معين . ولكن هذا الواقع ـ هذا المارد ـ لا يطيب له البقاء في ذلك القمقم بقطع النظر عن مقدار رغبتك بذلك ـ رغبتك المنطقيّة ورغبتك اللغوية . وحين تأتي الساعة ـ ساعته ـ يخرج هو من القمقم . وتكون النتيجة انك حبست تصوراتك وحسب وصورتك المسبقة عن ذلك المارد الواقع !

وإنني لأخشى أن يكون تفكيراً كهذا « بضرورة[1] الاجتماع الانساني » قد استدرج الفكر الانساني إلى مشدّ الحتميّة يكبل بها الطبيعة ـ ببعديها الانساني والطبيعي ، لينتهي إلى مأساة فكريّة محورها أن الذي زُرك في المشدّ انما هو ذلك الفكر المسبق أو شبه المسبق عن الطبيعة لا الطبيعة ذاتها . فكانت النتيجة ان الطبيعة تابعت مسيرتها حسب طبيعتها وشرائعها الخاصة بها وتركت الفكر المشدود بمشداته المنطقية يتحمل مسؤوليات التحرر من تلك المشدّات . إنه ليستغيث ، عندها ، بالعبقريات لتحريره !

12 ـ ملاحظة تقديريّة :

وهكذا يكون ابن خلدون ، وان كان أكثر واقعيّة وأوفر حظاً في بحثه في نشأة

(1) وتصبح من هذه الزاوية لغة ابن خلدون : فلا بُدَّ من اجتماع القُدر « ولا بد في ذلك كله من التعاون عليه » ، تصبح هذه اللغة منسجمة تماماً مع تصوره لهذا الاجتماع وطبيعته .

العمران وبداية الدولة من منظري العقد الاجتماعي ، قد تورط مثلهم ، من ناحية المبدأ ، ولكن أقل منهم عملياً وواقعياً ، في وضع قوالبه العقلية الخاصة مشدّات على صور الاجتماع والطبيعة والدولة والعمران .

ومع هذا تسجل له مواقف تستحق التقدير : فالقوّة الفرديّة عاجزة عن حل مشاكل الانسان الفرد ، والفردانيّة غير صالحة فلسفة اجتماعيّة تتنكر للتعاون الاجتماعي وللحقوق الطبيعيّة مفترضات خطيرة تطال الدين وعلاقة الله بالانسان . وواضح أن بعض هذه القضايا وعاها ابن خلدون والبعض الآخر أوحى به الينا عن غير قصد وتصميم . ويبقى علينا أن نستفيد من هذه الملاحظات والدروس والعبر والإيحاءات !!

ابن خلدون
« والرئاسة » « والملك »

1 ـ الفرق :

يذهب ابن خلدون في الفصل السابع عشر ، الباب الثاني ، من المقدّمة إلى ان الملك « زائد » على الرئاسة .

« . . أنّا قدّمنا ان العصبيّـة بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكُلُّ أمر يجتمع عليه . وقدمنا ان الآدميين بالطبيعة الانسانية(1) يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزَع بعضهم عن بعض فلا بُدّ ان يكون متغلبـاً عليهم بتلك العصبيّـة . وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلّـب هو الملك وهو أمر زايد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدَدٌ وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهرٌ في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر(2) » .

فإذا استنجدنا بلغتنا وخصوصاً بمفهومَيْ الالزام والالتزام ، تبيّـن لنا ان ابن خلدون يربط بين الرئاسة والالتزام والملك والالزام .

وهكذا فترى ، بناءً عليه ، ان الفرق يكاد يكون بالنوع بين الاثنين . وتزداد قيمة هذه الملاحظة عندما تقرأ :

« اعلم ان الملك غاية طبيعيّة للعصبيّة ليس وقوعه عنها باختيار انما هو ضرورة الوجود وترتيبه »(3) .

غير ان هذا التفسير يسيء الى فكر ابن خلدون فهو يرى ان الفرق بين الاثنين : الرئاسة والملك هو فرق بالدرجة وحسب . الملك « زائد » على الرئاسة .

غير انك عند البحث والتدقيق ترى ان هذه الزيادة ذاتها ليست ذات نوعيّـة تتلازم وصلتها بالغلب والقهر .

فهل هذا يدل على تناقض في تفكير ابن خلدون ؟

---

(1) كان عليه ان يقول « بالطبيعة الحيوانية » راجع المقدمة ص ص142 - 143 .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص139 ـ وص157 ، وص166 ، وص167 ، وص172 .

(3) المرجع ذاته ، ص202 .

ام انه كتب المتناقضات في اوقات متباعدة ومختلفة ـ فنسي إحداها عندما دبّج الأخرى ؟

ام ان هنالك اسباباً تفسيرية اخرى لهذه الظاهرة ؟
ولكن أين المتناقضات ؟
احداها سبقت الإشارة اليها . والثانية ؟
« . . أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب »(1)

« ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب . . »(2) .

2 ـ تناقض :

والآن هل يرى القارىءُ التناقض ؟ هل الرئاسة ، كما الملك ، « لا تكون إلا بالغلب » ؟ ام هي ، في الجهة المقابلة ، « انما هي سؤددٌ وصاحبها متبوع وليس له عليهم (على تابعيه) قهر في احكامه .

هل الالزام بكلمات مغايرة ، مقتبسة من قاموسنا السياسي المعاصر ، ضروري عنصراً معرّفاً « للرئاسة » ام لا ؟

وجواب ابن خلدون عن هذا السؤال هو ـ وبناءً على المقتبسات المشار اليها ـ نعم ولا معاً .

والمثير للدهشة ان الدارسين لفكر ابن خلدون ـ وبعضهم يدّعي التعمق فيه ـ لا يحفلون بهذا التناقض وأمثاله بل قل لا يلحظونه ـ مما يَدُل على سطحيّة دراساتهم .

او ، ولتكون اكثر رحمة بهم ، تقول : مما يَدُل على اهتماماتهم بقضايا اخرى ـ قد تنسجم بعض الشيء مع فكرة ابن خلدون . غير انها ، عند التدقيق العميق ، يتبيّن انها تشوهه . وهذا خطأ لا يغتفر .

3 ـ ناصيف نصّار والانتقال الخلدوني من الرئاسة الى الملك :

يقتبس ناصيف نصّار احدى المقتبسات السابقة حيث يزعم ابن خلدون « ان الملك هو امر زائد على الرياسة » . ويتابع اقتباسه كالتالي :

« وصاحب العصبيّة اذا بلغ الى رتبة ، طلب ما فوقها . فإذا بلغ رتبة السؤ دد والاتباع ووجد السبيل الى التغلّب والقهر ، لا يتركه ، لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبيّة التي يكون بها متبوعاً . فالتغلّب الملكي غاية للعصبيّة »(3) .

---

(1) المرجع ذاته ، ص132 .
(2) المرجع ذاته ، ص131 .
(3) ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه) دار الطليعة ، =

وقبل ان نتابع مراحل التشويه الناصيف نصاري يجدر بنا ان نصحح ـ وان كان في هذا بعض ادعاء او تطاول ـ تعبيراً خلدونياً . ومن الضروري ، بغية التوضيح ، ان يُقام بهذا التصحيح .

الأصح ان يقول ابن خلدون « فالتغلب الملكي غاية ذي العصبيّة » او صاحبها فالعصبيّة ، حرفياً وحصرياً ، ليست ذات غاية . وانما صاحبها هو . واذا كانت لغة ابن خلدون ليست بالخطإ الواضح ، فإنها قد تضلّل بعض القرّاء .

ثم ان هذا هو بالضبط ما يقصده ابن خلدون كما يشهد بذلك المقتبس المدروس . نرجع الى حجّة ناصيف نصّار . يقول :

« غير ان هذا الانتقال من الرياسة الى الملك ومن سكنى القفار والسهول النائية الى سُكْنَى الامصار لا يجري بدون مقاومة ومعاندة في نفسيّة البدوي العميقة »(1) .

نترك جانباً ربط ناصيف نصار الانتقال من سكنى القفار الى سكنى الأمصار بالانتقال من الرياسة الى الملك . ولا ندري اذا كان يصح على الانتقالين ما يذهب نصار الى انه يصح فيهما .

نحصر همنا « بالانتقال » من الرياسة الى الملك .

وهنا يتبين لنا ، بمقابلة المقتبسين المباشرين من ابن خلدون ومن ناصيف نصّار ، ان ناصيف نصّار يشوّه فكرة ابن خلدون تشويهاً فاضحاً . انه يقلب الابيض فيه اسود .

« وصاحب العصبيّة » يقول ابن خلدون ، « اذا بلغ رتبة طلب ما فوقها » . وهذا هو « مطلوب للنفس » .

فمن اين أتى ناصيف نصّار بموضوعته لا يجري (الانتقال من الرياسة الى الملك) بدون مقاومة ومعاندة في نفسية البدوي العميقة » ؟

ثم ان الانتقال هذا ، من الرياسة الى الملك ، لا علاقة به « بالبدوي » ـ اذ هو انتقال حضري حسب التفكير الخلدوني .

وكثرت أبعاد الخطأ الناصيف نصّاري في هذه المناسبة :

فهو أولاً يغفل عن التناقض الذى سبقت اشارتنا اليه .

= بيروت ، 1981 ، ص252 . (ومقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت1981 ، ص139) و(مقدمّة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص439) .

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص252 .

« ويعود ابن خلدون في أكثر من موضوع الى هذه الفكرة ، ويُشدّد على الفارق بين الرياسة والملك . « الرياسة أقرب إلى السلطة المعنويّة منها الى السلطة السياسيّة الحقيقيّة . أما الملك فإنه التغلّب بالقوّة والحكم بالقهر »[1] .

ولو اقتصر أمر ناصيف نصّار على ذلك : على مجرّد إغفال لتناقض ابن خلدون في مفهوم « الرياسة » ، لهان الأمر . ولكنه هو نفسه يقع فيه . ولكي نبيّن ذلك لا نحتاج إلا إلى الرجوع إلى حيث يستعمل الجانب الآخر من التناقض ، حيث يقول :

« وفي الواقع ، لا يوجد في المجتمع البدوي سوى رئاسة محدودة الصلاحيّة ، وغير ثابتة لشخص أو لبيتٍ ، أو لعشيرة أو لقبيلة . . . « إن الرئاسة لا تكون ، إلا بالغلب ، والغلب لا يكون إلاّ بالعصبيّة (المقدّمة ،29) . . . الرئاسة للأقوى بين الأفراد ، وللعَصَبيّةِ الخاصّة الغالبة على عصبيّات القبيلة ، وللقبيلة القادرة على حمل القبائل الأخرى على الإذعان والإتّباع »[2] .

وهو ثانياً ، يخلط بين انتقالين مختلفين ـ على ما يظهر ـ فيعتبرهما من نوع واحد . اذ ان الانتقال من «سكنى القفار والسهول النائية الى سكنى الامصار » لا يترادف مع الانتقال من « الرياسة الى الملك » . وذلك بحجّة ان ما يزعم انه يجري في نفسية البدوي العميقة لا يصح على نفسية صاحب الرئاسة الطالب للملك .

وهو ثالثاً ، يتصور توتراً يجري في نفسيّة الانسان المنتقل او الباغي الانتقال ويزعم انه بذلك يصور فكر ابن خلدون تصويراً صادقاً ، بينما تبيّن من قراءة ابن خلدون المباشرة ، انه بَدلاً من وجود هذا التوتر ـ « المقاومة والمعاندة » ـ هنالك دفع ، واشرئباب طموح للنفس في ذلك الاتجاه .

وهو رابعاً ، يسيء الى مفهوم ابن خلدون بالطبيعة الانسانيّة . هنا يصورها ابن خلدون لا ترتوي ، تحب الاستزادة : خصوصاً اذا توفرت لها العصبيّة من جهة ، ومن جهة ثانية ، « وجدت السبيل » الى غايتها ممهّدة .

وبدلاً من ان يكون التركيز على هذه الصفة في صورة ناصيف نصّار ، فان هذه الصورة تقلب هذه الصفة الى توتر داخلي وتناقض : لا يجري بدون مقاومة ومعاندة في . . . »

وخامساً يسيء ناصيف نصار في هذا الى تفكير ابن خلدون بترجمته التالية له :

« ولكن قوّة الأشياء في مجراها العام تفوق وعي الأفراد لها وتحملهم على السير في الاتجاه الذي تسير فيه » .

---

(1) ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص263 .

(2) ناصيف نصّار ، المرجع ذاته ، ص246 .

ينبغي ان نقر بان هذه الموضوعة غامضة جداً . واننا ، رحمة بابن خلدون وبفكره ، ننفي تفسيراً معيناً لها : التفسير المتصف بميزتين : الحتميّة بمعنى معين ، والمقابلة بين الفرد والقوى اللافرديّة واللاشخصية التي تتحكم بهذا الفرد .

أما الحتميّة فقد عالجناها في مناسبة مغايرة .[1] ونرجع اليها عن قريب وعن كثب . وأما سحق الافراد والسيطرة عليهم من قبل « قوّة الأشياء في مجراها العام » التي « تفوق وعي الافراد » ، فهذه موضوعة تبيّن خطأها مما سبق شرحه .

« فصاحب العصبيّة » ، حسب ابن خلدون ، ليس في صراع مع الاشياء وهنا بالذات ، مع طبيعته » . انه وبفضلها ربّما ، يسيران في اتجاه واحد .
تبقى الخطوة النهائية ـ القفزة الأخيرة ـ في حجة ناصيف نصّار ، وهذه مقطوعة مقتبسة من ابن خلدون : ان الملك غاية طبيعيّة للعصبيّة ، وليس وقوعه عنها باختيار ، انما هو بضرورة الوجود وترتيبه »[2] . ؟

وهنا نحتاج الى تصحيحنا فنقول عن ابن خلدون : « ان الملك هو غاية لصاحب العصبيّة » . وهكذا يدخل الفرد في الصورة من جديد . وهو هنا بالذات ، ومنسجماً مع طبيعته ـ لا «الاشياء» اللاشخصيّة وربما اللاانسانيّة ـ التي تجُر ، او تحاول ان تجّر ، ابن خلدون صوب مخيم ماركس ـ الفاعل الراغب « بالانتقال » من الرئاسة الى الملك .
« ولكن » ، يقول ناصيف نصّار مقتبساً ابن خلدون : و « ليس وقوعه عنها باختيار ، إنّما هو بضرورة الوجود وترتيبه » ، أليس في هذا نفي للخيار الانساني ودليل واضح على الحتمية ؟
هب انك على حق في ذلك ، نقول . ويبقى انك ، ومع هذا ، تشوّه الجوّ الفكري العام لهذا المقتبس فتقربه من ماركس وتبعده عن الجو الخلدوني . وهب انك نسيت كل شيء عن ماركس تبقى صيغتك غير ذات طعم خاص ـ الامر الذي يشوّه ابن خلدون الذي يُصرُّ على ان يكون لنظامه الفكري نكهة ، حتى لا نقول طعماً ، دينياً .

ولكي تبقى في الجوّ الخلدوني ينبغي ان تتذكر ، وفي هذه المناسبة بالذّات ، مقتبسين أوْ ثلاثة مقتبسات خلدونية على الأقل :

الأول : « إعلم ارشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالاكوان

(1) راجع « الحتمية الخلدونية » ، احدى دراسات هذه الدراسات .
(2) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور ، سابقاً ، ص253 (المقدمة ، ص538) .
(ومقدمة ابن خلدون ، طبعة دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص202) .

واستحالة بعض الموجودات الى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته »[1] .

والثاني : « ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبليّ لهم فتتعرض النفس عند ارتفاعه الى معرفة ما تتشوّق اليه في عالم الحق »[2] .

والثالث : « ومعنى الاتصال في هذه المكونات ان آخر افق منها مستعِدٌ بالاستعداد القريب لان يصير اول افقٍ الذي بَعدْ »[3] .

وقد يفيد القارىء ههنا ان يتذكر من مقتبسات ابـن خلـدون السابقـة : « لأنـه مطلوب للنفس » ؛ وانما هو بضرورة الوجود وترتيبه » . واذا كانت هاتان الاشارتان غير كافيتين للتدليل على مذهبنا استدعت الحالة دراسة أكثر تفصيلاً واطول نفساً . نكتفي بهذا الآن ، لأننا لسنا وراء البرهان بل غايتنا الارشاد الى الطريق السوي .

ونرجع الى تفسير التناقض الذي يقع في فخه ابن خلدون بالنسبة للرئاسة » .

4 ـ التفسير ؟

والتفسير ؟
ليس لدينا ـ ولسوء الحظ ـ مطلق تفسيرٍ علمي ومؤ تمن له .
ولا نرغب في المغامرة بالتيه وراء التكهّنات !

5 ـ العبرة ؟

وهل لهذا الامر ـ الصفة الخلدونيّة التي تتردد كثيراً ـ عبره ؟
ربَّما كانت له أكثر من عبره . احدى هذه العبر ، على ما نظنّ ، ان ابن خلدون لم يكن ـ وربما لم يقصد ان يكون ـ « منظراً » .

يكفينا هذا الآن ، اذ الأهم ان نبيّـن صحّـة موضوعتنا : ان التنـاقض صفـة من صفات الفكر الخلدوني . واذا اردت للظاهرة الخلدونيّـة هذه وصفاً ادق لقلت : « ان ابن خلدون لم يكن ذا حساسيّـة دقيقة بالنسبة لما يقع فيه من تناقضات « يهمه أكثر ان يصف الواقِع بأدق ما يكون الوصف . واذا تناقضت الواقعات ، تناقض وصفه لها .

ام ان هذا ضرب من الذريعة التي نتذرع بها دفاعاً عن ابن خلدون ؟
لنرجع الى اثبات الموضوعة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص95 .
(2) المرجع ذاته ، ص103 . وكذلك ص106 .
(3) المرجع ذاته ، ص96 .

ففي فصل موضوعه « في أنَّ الرئاسة على أهل العصبيّـة لا تكون في غير نسبهم »[1] يقدّم لنا ابن خلدون نفسه أكثر من بديل لهذه الموضعة او اذ شئت أكثر من بينة **تناقض** موضوعته .

6 ـ القوّة بديل :

احدى هذه الموضوعات موضوعة القوّة :

« ولقد بلغني عن يَغْمُراسِنَ بْن زَيّـان موئل سلطانهم (ابناء زيان ملوك تلمسان من بني عبـد الواحد) انه لما قيل له ذلك (انهم من الأدارسة ؛ بادعاء علوية او عباسيّـة) انكره وقال بلغته الزّناتيّـة ما معناه أما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب وأما نفعهما في الآخرة فمردودٌ إلى الله واعرض عن التقُّرب اليهما بذلك »[2] .

والقوّة غير العصبيّـة المستندة الى النسب .

غير ان لابن خلدون مخرج من هذا المأزق :

« وهم غير محتاجين لذلك فإنَّ مناهـم للملك والعزّة انما كان بعصبيّـتهم ولـم يكن بادعاءِ علويَـة ولا عبـاسيّـة ولا شيء من الأنساب »[3] .

ولكن الخروج هذا من المأزق هو بدوره دخول في مأزق آخـر إلا اذا . . . . المأزق هو ان المقتبس يشير الى القوة ـ قوّة السيف ـ :.« اما الدنيا والملك فنلناهما بسيوفنا لا بهذا النسب » .

وابن خلدون يفسّـر هذا القول وكأنه العصبيّـة : « فإن مناهـم للملك والعزّة انما كان بعصبيتهم . . . » .

فهل هرب ابن خلدون من الدب ليقع في الجـب ؟ هل خرج من مأزق مخـرج ليَضَع رجله في فخّ لا يقل الاحراج فيه عما سبق وهرب منه ؟

7 ـ العصبيّـة هي القوّة :

هذا إلا اذا . . . إلا اذا ماذا ؟ اللهم الا اذا كان ابن خلدون يرادف بين القوّة والعصبيّـة .

فهل هو يفعل ذلك حقاً ؟ .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص132 .
(2) المرجع ذاته ، ص133 .
(3) المرجع ذاته .

لا نستبعد ذلك . والبينة ؟ قوله التالي :

« ان الدول العامّة في أولها يصعب عل النفوس الانقياد لها بقوّة قويّة من الغلب للغرابة »[1] .

والقوّة القويّـة هذه ليست سوى العصبيّـة !

واذا كان ، فإننا ، وعبر هذه الملاحظة ، قد دخلنا دخول المتلصلصين ، او دخول رجال المباحث ، في احدى غياهب السراديب البعيدة الاغوار للفكر الخلدوني .

8 ـ بديل ثانٍ : الاشتهار بالعلم والدين :

ويقدّم لنا ابن خلدون نفسه موضوعة ثانية تتناقض وموضوعته : عنـوان الفصـل الذي نتدارسه .

« ولا تجعل من هذا الباب الحاق مهدي الموحدين بنسب العلويّـة فإنّ المهدي لم يكن من منبت الرئاسة في هرثمة قومه وانما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة في دعوته وكان مع ذلك من اهل المنابت المتوسطة فيهم »[2] .

اولا ، لماذا « لا تجعل من هذا الباب . . . » ؟
ثانياً ، اليست موضوعته هنا تتنافى وموضوعته المطروحة للبحث ؟
بلى ! اللهم الاّ اذا كانت في ملاحظته السابقة : « لا تجعل من هذا الباب . . . » مضمونات تعفيه من هذا اللوم .

فيؤجل البحث في هذه النقطة حتى تتبين المضمونات تلك .

9 ـ « والسياسة » :

ولكن تأجيل بحث المقتبس لا يعفي ابن خلدوّن من التهمة التي نسوقهـا بسببـه ضده . اذ انها تتلبسه بفضل مقتبس آخر : مقتبس سبق ان استلفت نظرنا لروعته معبّـرا عن واقعيّـة ابن خلدون .

غير اننا لا نرى في ذلك الاعجاب ما يمنع استخـدام المعجـب به لغـاية مغـايره ـ وخصوصاً اذا كان يصح مثلاً صحيحاً يشير في اتجاهها .

نعني المقطوعة التاليّـة :

« ولم يكن لهم فيها من الحلّ والعقد شيءٌ وان حضروه فحضورٌ رسميٌّ لا حقيقة وراءَه اذ حقيقة

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص154 .
(2) المرجع ذاته ص133 .

الحل والعقد إنّما هي لأهل القدرة عليه فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه اللهمَّ إلا أخذُ الأحكام الشرعيّة عنهم وتلقي الفتاوى منهم فنعم . والله الموفق . وربّما يظن بعض الناس ان الحق فيما وراء ذلك وأن فعل الملوك فيما فعلوه من اخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوحٌ وقد قالﷺ : « العلماء ورثة الأنبياء » فاعلم أنَّ ذلك ليس ظنه . وحكم الملك والسلطان انما يجري على ما نقتضيه طبيعة العمران والا كان بعيداً عن السياسة . فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك لان الشورى والحل والعقد لا تكون إلاّ لصاحب عصبيّة يقتدر بها على حل او عقد او فعل او ترك . وأما من لا عصبيّة له ولا يملك من أمْر نفسه شيئاً ولا من حمايتها وانما هو عيالٌ على غيره فأيُّ مدخل له في الشورى او اي معنى يدعو الى اعتباره فيها اللهمَّ الاّ شواره فيما يعلمه من الاحكام الشرعيّة فموجودة في الاستفتاء خاصّة . وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبيّة والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها . . . . . واذا انفرد واحِدٌ من الأمّة بأحد الأمرين فالعابد احقُّ بالوراثة من الفقيه الذي ليس بعابد لأن العابد ورث بصفةٍ والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً انما هو صاحب اقوال ينصها علينا في كيفيات العمل وهؤلاء اكثر فقهاء عصرنا إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم »[1] .

يتمرّد ابن خلدون في هذه المقطوعة على سكولاستيّته . ويظهر في هذا التمرد بعض شجاعة وجرأة ـ ام من الانسب ان تقول : « بعض جحود » ؟

كما واننا نرى فيها موقفاً مكيافللياً وواقعياً معاً[2] في السياسة ـ وهو موقف يستحق الدراسة المفصّلة والدقيقة والمتعمقه .

ما يهمنا الآن فيه هو الاستثناء الذي يقرِّ به بالنسبة للعلماء ـ وخصوصاً بالنسبة للدور ، ولو استثنائياً وربما ضعيفاً ، الذي يلعبه هؤلاء بالمقابل مع دور العصبيّة .

انه بديل لها . ولا مهرب لابن خلدون من هذا المأزق المنطقي والنظري . ولكنه مع هذا ، مأزق لا يقلق ابن خلدون ـ في الواقع انه لا يشعر انه محرج ـ بالاعتراف به !

10 ـ ابن خلدون يقطع العقدة « الجورديانية » :

لقد اشرنا الى نهاية الفصل فيما سبق . وربما ابن خلدون لا يعتبر نهاية الفصل التي اشرنا اليها هي بالفعل نهاية حجته ـ خصوصاً وقد مهّد لتلك النهاية بقوله : « لا تجعل من هذا الباب . . . » .

ان نهاية حجته ، او اذا فضلت عكسنا ، فقلت برهانه ، هي التالية :

« ورئاستهم في قومهم مانعة من ادّعاء هذه الأنساب كما ذكرناه بل تُعيّن ان يكونوا من صريح ذلك النسب واقوى عصبياته . فاعتبره واجتنب المغالط فيه »[3] .

---

(1) المرجع ذاته ، ص223-224 (التوكيدات لنا) .

(2) نعني الواقعية المخشوشنة طبعاً لا الواقعية المرمّمة .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص133 .

وهذا هو بالضبط ما نشير اليه بقطع العقدة الجورديانية . بدأ واعداً بانه سيبين ، او سيبرهن لنا ، « ان الرئاسة في اهل العصبيّة لا تكون في غير نسبهم » . وينتهي ، وبعد محاولات ليست بطويلة النفس وليست ببرهانيّة ـ حسب المعنى الحصري والدقيق لهذا المصطلح ، بان يفرض علينا استنتاجاً ، بالأحرى مفهوماً معيناً « فأعتبره واجتنب المغالط فيه » .

المفهوم المشار اليه هو الموضوعة : أن رئاستهم في قومهم مانعة من ادعاء هذه الانساب » .

ولكن لماذا ؟
يعطي التعبير الخلدوني التالي : « كما ذكرناه » الانطباع انه برهن ذلك ـ على الرغم من ان التعبير ذاته ، ولغة ، لا يعني ذلك .

فهل هذه من جملة الحيل الخلدونية ـ الحيل في لعبة الحرب النفسية ؟
ويبقى القطع الذي ذكرناه .

فبفضله قد منع ابن خلدون « ادعاء هذه الانساب »
وبفضله ايضاً يعين ابن خلدون .
يعينّ اولا ، « ان يكونوا من صريح ذلك النسب » .
ويعيّن ثانياً ، « وأقوى عصبياته » .
فهل ينجح التوكيد السيكولوجي والتصميم الحاسم على القول بموضوعة معينة حيث يخفق العلم والمنطق في برهانها البرهان العلمي السليم ؟

ونجحت هذه المحاولة ام لم تنجح يبقى ان هذا هو بالضبط ـ حسب ظننا ـ ما يحاوله ابن خلدون في هذه المناسبة !

11 ـ البرهان الخلدوني :

ولكن الا يعتقد البعض باننا نتجنّى على ابن خلدون حيث نتهم برهانه لموضوعته قد اخفق علمياً ؟

لنتدارس هذا الأمر ، إذن .
فلماذا لا تكون الرئاسة على اهل العصبيّة إلا في نسبهم ؟ولنتناسى الآن الموضوعات المناقضة لهذه الموضوعة والتي يقدّمها ابن خلدون نفسه .

ولنتناسى ايضاً تأرجحه فيما إذا كانت الرئاسة تكون او لا تكون بالغلْب . عندئذٍ نتواجه وحجته التالية :

« ولا بُدَّ في الرئاسة على القوم ان تكون من عصبيّة غالبةٍ لعصبيّاتهم واحدة واحدة لأن كُلَّ عصبية منهم اذا احسّت بغلب عصبيّة الرئيس لهم أقرُّوا بالاذعان والاتباع »(1) .

تستدعى هذه الموضوعة ملاحظتين تقللان ـ اذا صحتا ـ من علميّتها : الأولى ؛ تتناول « واحدة واحدة » . العصبية الغالبة عليها ان تواجه العصبيّات الأخرى . ومن مصلحتها ان تواجهها « واحدة واحدة » . ولكن هل هذا هو الاحتمال الوحيد ؟ الا يمكن ان تتحالف العصبيات الأخرى في مواجهتها « للعصبيّة الغالبة » بالاحرى « للعصبيّة التي تحلم بالغلبة » .

ومتى تحالفت ، سارت في طريق غير الطريق التي يخططها لها ابن خلدون .

وتبقى هذه المتمردات على النظريّة ذات مغزى نظري وحسب اذا تمكنت « العصبيّة الغالبة » من قهرها « واحدة واحدة » ام « متحالفة » .

غير ان الصورة تنقلب اذا ما تمكن التحالف من الانتصار ، فيقلب هكذا هذه الفكرة لابن خلدون .

التهمة التي توجهها هذه الملاحظة للاسلوب البرهاني الخلدوني هي تهمة الانحياز ـ انه يختار من مجموعة من الاحتمالات المفتوحة منطقياً امام تطور البرهان الاحتمال الأقرب والأسهل لمساندة موضوعته .

والثانية ، تتناول ردّة فعل العصبيات الأخرى « إذا أحست بغلب عصبيّة الرئيس لهم » . يختار ابن خلدون هنا ، ومنحازاً ، احدى الاحتمالات المرشحة للتنفيذ ـ تلك التي تساند موضوعته . ردة الفعل تلك ، يقول ابن خلدون ، هي الأقرار بالاذعان والاتباع : « أقروّا بالإذعان والأتباع » .

فهل هذا هو الطريق الوحيد المفتوح أمام هؤلاء ؟

وهكذا يتبين ان برهان ابن خلدون ـ وخصوصاً فيما يتعلق بهذه الخطوة منه ـ ليس بالبرهان العلمي الدقيق . يشفع به انه يعرف امثلة من التاريخ تساند مقولاته ومواقفه . غير ان هذا ليس بكاف لمن ينطلق في عملية برهان .

12 ـ ابن خلدون المنظّر :

وهنا ـ عند هذه النقطة بالذّات ـ نضع اصبعنا على دليل ذي علاقة قويّة ومباشرة على

(1) المرجع ذاته ، ص132 .

موضوعة التنظير الخلدوني : أنها تنقصها ميزات وخاصيّات عديدة .

وبالنسبة لهذه النقطة بالذات ، انها تفتقر الى الاهتمام بالاحتمالات المنطقيّة المتعددة - الاحتمالات التي - اذا ما توجهت العمليّة التاريخيّة في اتجاهاتها ، قلبت الفكرة الخلدونية من موضوعة صحيحة الى موضوعة غير مقبولة - بصفتها مرشحة للوقوع في الخطأ .

يصل قطار التنظير عند ابن خلدون الى مفترق للطرق - وعند هذا المفترق يمكن ان يتجه هذا القطار الى ثلاث مدن ك ، م ، ن . وبدلاً من ان يأخذ هذه الاحتمالات جميعها بعين الاعتبار - مما يجعل عملية التنظير اصعب واطول نفساً - يختار احداها ويتناسى الاخريين .

وهذا بحد ذاته تقصير تتأثر به عملية التنظير .
ويزدوج التقصير ، عندما يختار المنظر الاحتمال الاسهل والأقرب لنظريته قل «ن».
فإذا وصل القطار في النهاية - وبينات التاريخ تفسح المجال فسيحاً لهكذا نهايات - قل الى « ك » او الى « م » ؛ أُخرِجت النظريّة فأَحْرَجت بدورها المنظر .

وحتى وان لم تنتهِ العمليات التاريخية الى تخطئة الاحتمال المقدّر من قبل المنظر - على افتراض ان وصل القطار فعلاً الى « ن » - يبقى تقديره المركز على « « ن » والمهمل لِ (ك) او لِ (م) او للاثنين معاً - نقول يبقى هذا التقدير ، منهجيّاً ، خطأً غير مقبول : من المطاعن القاسية التي تطال النظريّة فتخفف من وزنها العلمي ، وبالتالي تطال المنظر ، وللمنطقِ ذاته .

يكفي هذا - على ما نعتقد - لينفى عنّا تهمة التجني على ابن خلدون مبيّناً ، كما يحصل بالفعل ، صحّة مدّعاناً : ان برهانه هذا لا تتوفر فيه الشروط العلميّة والمنهجيّة المطلوبة .

ونفضل مع هذا ان لا نقف ههنا - وذلك ليس محبّه في اثبات موضوعتنا اكثر وأكثر ؛ ولكن حبّاً بالتعرف - اكثر وأكثر - على تحركات الفكر الخلدوني واساليب انعطافاته .

13 - « الملصق اللزيق » :

فننتقل مع ابن خلدون خطوة اخرى في رحلة برهانه المدروس .
« والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبيّة فيهم بالنسب . انما هو ملصق لزيق . وغاية التعصب له بالولاءِ والحلف . وذلك لا يوجب له غلبا البتة »(1) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص132 .

ان الاحتمالات المنطقيّـة التي تنفتح امام المنظر واسع الافق ، والتي يصدّها ابـن خلدون صداً حاسماً بقوله : « وذلك لا يوجب له غلبا البتّة »لكثيرة. غير ان هذه الاحتمالات تبقى يوثوبيّـة بعيدة جداً عن احتمال التطبيق ضمن التجربة الاسلامية والعربيّـة التي تنتشر احداثها امام بصر ابن خلدون . ومن هنا ، ولواقعيته ، يتبرر استبعاده لها .

ولكن يبقى هذا الاستبعاد ، وعلى مبرراته الكثيرة والعملية ، تقصيراً تنظيرياً على كل حال . ولا تنتهي بهذا حجّـة ابن خلدون ضد تسلق الملصق اللزيق جبل الرئاسة . يتبعه بالتالي :

« واذا فرضنا انه قد التحم بهم واختلط وتُنوسي عهدُه الأول من الالتصاق ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم فكيف له الرئاسة قبل هذا الالتحام او لأحدٍ من سلفه والرئاسة على القوم انما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبيّة . فالأوليّـة التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيه التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرئاسة حينئذٍ . فكيف تنوقلت عنه وهو على حال الالتصاق؟ والرئاسة لا بُدَّ وأن تكون موروثةً عن مستحقها لما قلناه من التغلّـب بالعصبيّـة »(1) .

وافتراض التحاق اللصيق اللزيق باهل العصبيّـة لا يخوله تسنم الرئاسة حتى وان « تُنوسي عهده الأول من الالتصاق » « فلبس جلدتهم ودعي بنسبهم » . لماذا ؟

فقبل الالتحام تمنعه من ذلك معرفة كونه لصيقـاً : « ومنعـه ذلك الالتصـاق من الرئاسة حينئذ » .

وبعد الالتحام يمنعه من ذلك كون العصبيّـة ، أولاً ، «متناقلة في منبتٍ واحدٍ تعين له الغلب بالعصبيّـة » ، وثانياً ، كون الرئاسة «لا بد وان تكون موروثة عن مستحقها من التغلب بالعصبيّـة » .

ينتج عن ذلك ان اللصيق اللزيق لا ينفعه الالتصاق باهل العصبيّة في نيل الرئاسة . فطالما هو معروف لصيقاً لزيقاً حرم منها عن طريق منعه من التمتع بالعصبيّـة . ومتى تنوسي امره لصيقاً لزيقاً وقف في طريقه اليها كون الرئاسة تتناقل وتتوارث في منبت واحد عن مستحقّها بالعصبيّـة .

فاذا اردت ان تقول ان في هذه الخطوة من البرهان محاولة برهان : ضرباً من التمرين الفكري الذي يبتعد عن الواقع ـ وان بقي قريباً جداً منه ـ ليفلسف الواقع ويتخطاه بعض الشيء ، لسلمنا لك بذلك . صح انك تقدر ان تسمي هذا الضرب من التفكير برهاناً . ولكنه يبقى برهاناً لـم يُريّـش بعد . فكيف يطير ويحلّـق بدون خوافي ؟

---

(1) المرجع ذاته .

14 ـ القوّة والشرعيّـة :

وتذكرنـا هذه الخطـوة من « برهـان » ابـن خلـدون ـ بل مصطلـح واحـد فيه : « الاستحقاق » ، بقضيّـة هامّـة سبق ان تعرضنا لها بتفصيل اكثر إمعاناً .

ولهذا يجدر بنا ان نلحظ اشارته اليها ـ وان مقتضبه .

موضوعتنا كانت : القوّة تخلق ، احياناً ، شرعيّـة .

وهذا هو ابن خلدون يذهب في غياهب هذه الموضوعة الى ابعـد ممـا نذهـب اليه نحن : اننا اكثر حذراً منه بالنسبة لها .

« والرئاسة لا بُدَّ وأن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلُّـب بالعصبيّـة » (1) .

فاستحقاق الرئاسة ، حسب ابن خلدون ، هو انما يكون بالغلب . هذا اذا كان الوصول اليها مباشراً . وإلا ، واذا كان هذا الوصول موروثاً ، فمن استحقها بالغلب : انما تكون متناقلة في منبتٍ واحد تعين له الغلب بالعصبيّـة » .

وتشفع هنا ايضاً بالهوس الذي يكنه ابن خلدون للغلب ـ وبقصد الوصول اليه ، للعصبية ـ التجربة العربية والبربريّـة التي يتحرك فكره ضمن إطارها او بالاحرى في ضوء حوادثها .

15 ـ الأمثلة التاريخيّـة :

واذا ضعف برهان ابن خلدون علمياً ومنهجيّـاً فإن الدعم الذي يستمدّه من الامثلة التاريخيّـة ليعوضه عن ذلك ـ بعض الشيء .

ورجوع ابن خلدون للاحداث التاريخية والامثلة معروف . ولكنه يتجلى في هذه المناسبة بالذّات بتكرار واصرار .

يقول :

« وقد يتشوّق كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب الى انساب يلهجون بها إما لخصوصية فضيلةٍ كانت في اهل ذلك النسب من شجاعة او كرم او ذكر كيف اتفق فينزعون الى ذلك النسب ويتورّطون بالدعوى في شعوبه ولا يعلمون ما يوقعون فيه انفسهم من القدح في رئاستهم والطعن في شرفهم . وهذا كثير في هذا العهد » (2) .

ويردف هذه الموضوعة بثمانية امثلة مشفوعة ببعض التفصيل وباسباب المغالط التي

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص132 .

(2) المرجع ذاته .

تقع فيها فضلاً عن توجيه الانظار فيها الى تلك المغالط .

وهكذا ، وحتى وان لم تقتنع عقلياً ، الاقتناع التام بما يريدك ابن خلدون ان تقتنع به ، فإنك بعد كل هذه المحاولات ، لا يمكنك إلا ان تقِرّ بلباقته اللغويّـة وباتساع معرفته العلميّـة و . . . و . . . . وتحت تأثير هذه الضغوطات كلها لا بُدَّ وان تستسلم مناعتك العقليّـة لحكمة يوميّـة عمليّـة ـ وهل الحياة كلها ـ بل هل العلم كله منطق وموضوعيات ؟ لا شك بان هنالك اموراً واعتبارات اكثر اهميّـة ! وينتصر ابن خلدون ، وان لم يكن بالعلم ، فبغيره !

16 ـ « معنى الملك » :

ما هو معنى الملك في عرف ابن خلدون ؟

ينطوي هذا المفهوم عنده على أكثر من عنصر مقوّم . اهم هذه العناصر ان يكون « له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة »(1) .

وبالمقابلة مع مجتمعات بعض « الحيوانات العجم » كالنحل والجراد مثـلا يحصـل « الانقياد والاتباع » للأنسان بمقتضى « الفكرة والسياسة »(2) .

« وقد تبيّـن لك بهذا أن للانسان خاصـّة طبيعيـّة ولا بُدَّ لهم منها وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحُكماءُ كما في النحل والجراد لما استقُرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لـرئيس من اشخاصها متميّـز عنهم في خلقه وجثمانه إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة . « اعطى كل شيء خلقه ثُمَّ هدى »(3) .

ثلاثة ملاحظات تستدعي الانتباه في هذه المقطوعة :
الأولى ، تتعلق بالطبيعة الانسانية ـ وخصوصاً فيما يتعلق منها بالخضوع لرئيس .

الثانية ، الاسلوب السكولاستي الذي يشارك فيه ابن خلدون المفكرين المسيحيين عبر القرون الوسطى . ومحصله ان يعتقد الكاتب انه برهن موضوعته عندما يربطها إما مباشرة إما بسلسلة من الخطوات المنطقية بقولٍ من الكتـاب المقـدّس . وهنـا ترى ابـن خلدون يثبت موضوعته : ان مجتمع النحل مثلاً يختلف عن مجتمع الانسان بان الأول ينقاد لرئيس ويتبعه بمقتضى الفطرة والهداية بينما الانسان يقوم بذلك بمقتضى الفكرة والسياسة . ويربط موضوعته الأولى مباشرة بالآية « أعطـى كل شيء خلقـه ثم هدى » . ويكتفـي

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .
(2) المرجع ذاته .
(3) المرجع ذاته .

بذلك ، برهاناً على انه اثبتها بما لا يقبل الشك .

ولنا مع هاتين الملاحظتين مواعيد مناسبة مغايرة .

والثالثة ؛ تتناول هذا التمييز ذاته . نستنتج من بحثه بالأول مجتمع الحيوانات العجم « انه يتدبر امره بمقتضى الفطرة والهداية ، ومن ثم ان الفطرة شيء والهداية شيء آخر . أما التركيز الهام فهو ما يتعلق بالتالي : اي انه يتدبر امره بمقتضى الفكرة والسياسة .

أما الفكرة فلا تحتاج[1]، في الاطار الخلدوني، الى اي تحليل او تدقيق - عدا عن انها تختلف ، كما في هذا الإطار ، عن الفطرة وعن الهداية . وأما السياسة فأمرها مختلف تماماً . سيكون لنا معها هي ايضاً موعد اكثر مناسبة . ولكننا ينبغي ان نشير ، وان بسرعة فائقة ، الى عنصرين من عناصرها المقوّمة حسب تفكير ابن خلدون :

الأول مرّت الإشارة اليه وهو عنصر القوّة وسيلة « الغلبة والسلطان واليد القاهرة » .

والثاني سيأتي ذكره عمّا قريب وهو عنصر العصبيّة .

ويرفض ابن خلدون ضرورة ان يكون الملك متصفاً - حسب رأي الفلاسفة - بالصفة الكارزميّة او يوجوب النبوّة فيه - فضلاً عن انه يرفض برهانهم فيه :

« وأنه ليس بعقليّ وانما مُدركهُ الشرعُ كما هو مذهب السلف »[2] .

غير ان برهان هذا الامر ، وما اذا كان عقلياً أو شرعياً ليس من اهتماماتنا المباشرة . اذ اننا نفتش بين تلافيف الحجج الخلدونيّة للتعرف على مقوّمات مفهوم الملك .

« وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث[3] يحاولون إثبات النبّوة بالدليل العقلي وأنها خاصّة طبيعيّة للانسان فيقررون هذا البرهان الى غاية وأنه لا بُدَّ للبشر من الحكم الوازع[4] ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرعٍ مفروض من عند الله يأتي به واحدٌ من البشر وأنه لا بُدَّ ان يكون متميّزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواصّ هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكمُ فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيّفٍ »[5] .

نقدر ان نقرأ في هذا المقتبس لابن خلدون « نظريتين » مستحدثتين في أدب الاجتماع السياسي .

---

(1) سترى ان هذه الموضوعة ينبغي ان تتعدل فيما بعد خصوصاً فيما يتعلق « باهل الكيَس » .

(2) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص43 .

(3) وهذه بيّنة مساندة لموضوعتنا بان ابن خلدون يستخدم في الحجة السابقة الاسلوب السكولاستي .

(4) وهكذا يتبين ، وعلى ذمّة ابن خلدون ، ان الفلاسفة المشار اليهم وابن خلدون ونحن متفقين بالرأي حول ضرورة « الالزام » .

(5) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص43 .

الاولى هي نظريّـة «الكارزماتية» ؛ اذ وصف ابن خلدون للحالة التـي يذهـب الفلاسفة الى حدّ الدفاع عنها قريب كل القرب منها .

والثانية ، هي نظرية في « الشرعيّـة » . وتتلاقى النظريتـان وجهـاً لوجـه في هذا المقتبس بحيث تكون الأولى سبباً للثانية .

ولم تخطر الاثنتان على بال ابن خلدون . واذا كانت الثانية من القضايا التي اهتم بها بطريقة أو بأخرى فان الأولى ، اسميا على الأقل ، لم تكن واردة في لغة عصره . غير أنَّ الظاهرة التي تصفها كلتا النظريتان كانت هناك .

ونعرف ان ابن خلدون لم يُقرّ للفلاسفة برهانهم .

« وهذه القضيّـة للحكماء غير برهانيّـة . كما تراه اذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبيّـة ، التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته »(1) .

وينبغي ان نسلّـم الآن ، وبعد قراءة هذه المقطوعة ، انه ينفي الظاهرتين معاً ـ لا ينفيهما ظاهرتين اجتماعيتين بل بصفتهما ضروريتان « للوجـود وحياة البشر » وبالتـالي ، للملك . « اذ الوجود وحياة البشر قد تتمّ من دون ذلك » .

وكيف تتم ؟ بما سبق ان قرره من صفات الملك :

« بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبيّـة التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته » .

ونرجع بعد هذا التقرير الرافض من قبل ابن خلدون لمادّة برهان الفلاسفة وشكله : ان الصفات الكازرماتية للملك ليست ضرورية ـ يكفيه ان تتوفر له القـوّة القاهـرة او العصبيّـة المقتدرة حتى يثبت عرشه ـ وان الشرعيّـة ليست في الأصل قبولاً بالحـكم عن اقتناع بإحرى ليست رضى ايجابياً ـ بل . . . بل ماذا ؟

تخلق القوة الشرعيّـة !

ومن هنا يكون ابن خلدون ، سياسياً واجتماعياً ، قووياً من الطراز الأول ! ويرجع ابن خلدون الى ظاهرات تاريخيّة ليدعم مذهبه ـ بل رفضه لقول الحكماء :

« فأهل الكتاب والمتبّعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب فانهم أكثر اهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البته فانه يمتنع وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوآت وأنه ليس بعقلي وانما مُدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمّـة والله ولي التوفيق والهداية »(2) .

---

(1) المرجع ذاته ، ص43-44 .

(2) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص44 .

وهكذا ننتهي من معنى الملك في هذه المقدّمة ـ المقدّمة الأولى للاجتماع البشري . وثلاثة هي مقومات هذاالمفهوم: الفكرة والسياسة والقوّة ـ القوّة غير الخجولة ، القوّة التي « يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته » .

غير ان المقوّم الثالث يمكن ان يُستبدل بمقوّم قريب منه كل القرب . وهذا المقوّم هو العصبيّة ـ شرط ان تقوم بالمهّمة المطلوبة : « ان يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته » والدليل على أنها بديل قوله التالي :

« بما يفرضه الحاكم لنفسه أوْ بالعصبيّة » .

وهكذا يحافظ مثلث صفات الحكم على ثالوثه ـ .

17 ـ « واحد منهم » :

ويشترط ابن خلدون ان يكون الملك « واحداً منهم » . لماذا ؟

« فلا بُدَّ من شيءٍ آخر [غير السلاح ؛ اذ ليست السلاح التي جُعِلَتْ دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لانها موجودة لجميعهم] يدفع عدوانَ بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة » (1) .

الجواب عن هذا التساؤل ، حسب ابن خلدون ، هو : « لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهامهم » . لذلك « لا تكون من غيرهم » . وهذا يحصر « غيرهم » بالحيوانات ـ الامر الذي يثير الشكوك فوق التساؤلات .

قد يكون من غيرهم وليس من الحيوانات . والتاريخ مليء بمثل هذه الظاهرة . فلماذا يتجاهلها ابن خلدون ؟ او بالاحرى لماذا يحذفها من قائمة اهتماماته هنا ؟

18 ـ مهمّات الملك :

ويذكرنا المقتبس السابق بمهمّات الملك : اولاها : ان « يدفع عدوان بعضهم عن بعض » .

وهل من الضروري ان يعتدي بعضهم على بعض ؟ الجواب عند ابن خلدون ايجاب صريح .

« فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم » (2) .

---

(1) المرجع ذاته ، ص43 .
(2) المرجع ذاته .

وهكذا ترى انه ، لدى ابن خلدون كما لدى غيره من المفكرين السياسيين وعلماء الاجتماع ، ترتبط مهمات الحاكم (الملك) كما ترتبط نشأة وظيفته بواقع الطبيعة الانسانية . لان في طباع الناس « عدوان وظلم » ، اصبح اعتداء احدهم على غيره امراً جد طبيعي . لتحول دون ذلك تقترح ـ بصفتك مهندساً اجتماعياً ـ « قيام ذلك الوازع ».

وتتضمن هذه المقدّمة الأولى في العمران البشري ، حسب تفكير ابن خلدون ، مهّمة ثانية للملك . هذه هي حماية الاجتماع الانساني الذي « اثبَت » ، وإن بفعل غفلة منهجيّة ، انه « ضروري » .

« ثم إنّ هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتمّ عمران العالم بهم »[1] .

ومن المستغرب حقاً ان يتكلم ابن خلدون لغة الشرط هذه : « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه » . وكان قد جهد الجهد الكبير حتى « يثبت » انه «ضروري».

وهل حصول هذا الامر « الضروري » للبشر قضيّة قرار : « كما قررناه » . ؟

وماذا يفسّر هذا التجافي بين محتويات « المقدّمة الواحدة » من مقدّمات العمران ؟ ايفسرّه واقع ان المقدّمة تعدلّت اكثر من مرّة[2] ؟

ومهما يكن من امر تفسير هذا التجافي تبقى ثنائية المهمّات التي يتكفل الملك ، ذلك الوازع ، الواحد منهم ، قائمة . ويمكن اختزال المهمتين بمهمّة واحدة ذات بعدين : المهمّة الواحدة المختزلة للاثنتين هي الحماية . يحمي الملك مجتمعه وابناء شعبه من الحيوانات العجم ، ولهذا وجد السلاح في الاصل ، وهذا هو البعد الخارجي للحماية ؛ كما يحمي ابناء هذا المجتمع بعضهم من بعض ـ وهذا هو بعد تلك الحماية الداخلي .

19 ـ القوّة :

وتصبح القوّة ، من مشارف هذه الحماية المزدوجة الابعاد ، مطلباً طبيعيّا جدّاً يتبوّأ مركز الصدارة في الفكر الاجتماعي الخلدوني. وتكبر اهميتها ، كما ينشرح صدر طبيعيتها

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت1981 ، ص43 .
(الفصل الأول من الكتاب الأول : « في العمران البشري على الجملة وفيه مقدّمات » . (الأولى)

(2) « لكن ما هو بالضبط مشروع ابن خلدون ؟ وهل كتاب العِبر ـ بما فيه المقدّمة ـ كمحاولة لتنظير وتدوين التاريخ ، يمثل مشروعاً واحداً ، مع العلم ان هذا الكتاب قد تغير تغيراً كبيراً بالإضافات التي ما فتيءَ ابن خلدون يُضيفها اليه طوال الفترة المشرقيّة من حياته ؟» .
(الدكتور علي أوْ مليل ، « مصادر التنظير عند ابن خلدون » ، الفكر العربي ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، العدد السادس عشر ، السنة الثانية ، تموز (يونيو) ـ آب (اغسطس)1980 ، ص63 .

عندما توضع في ضوء الطبيعة البشريّـة كما يفهمها ابن خلدون ـ كما اعطي له ان يراقبها ويشخّـص عناصرها الطاغية .

20 ـ جورج لابيكا « والملك » الخلدوني :

I ـ علمانية

وهل تطال ملاحظاتنا السابقة دعوى جورج لابيكا : « فالمفهوم الانتروبولوجي ، الملك ، هو علماني على وجه الدقة »(1) ؟

« Le **Mnlk,** concept anthropologique , est rigoureusement laic(2) »

نظن انها تطاله في الجوهر . ولكن تبيان ذلك يتطلب وضع هذه الموضوعة في إطارها العام والصحيح حتى يتبيّـن معناها الصحيح :

« فالملك هو علّـة وجود العمران كحال مجتمعيّـة ـ وهو وليد الفكر وليس الفطرة ، إنه قرار انساني وليس هداية الهيّة . والتمييز هو هنا من الأهميّـة بحيث يسمح من جهة بتخطّـي الشبه المحض ظاهري بين مجتمع الحيوان ومجتمع الانسان ـ بما الأول قائم منذ الأزل ـ ومن جهة أخرى ، بتهفيت زعـم من زعموا ، إثبات ان النبوّة خاصّـة طبيعيّـة للانسان ـ ذلك ان الحكم الوازع لا يكون بشرع من عند الله بل بما يفرضه الحاكم لنفسه . وارادة الله التي اودعت مثلاً في النحل والجراد « الانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميّـز عنهم في خلقه وجثمانه » ، لم تعين ذلك بالنسبة للانسان بل فرضت فقط الحاجة الى القانون الضروري ، لبقاء الجماعات والافراد . لا يمكن للحكم ان ينبثق إلا عن الارادة البشريّـة اذ ان الحاكم الذي يجسدّه لا يوجد قبله ، ولا يشكل الأنبياء استثناءً على هذه القاعدة لأن الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ، ولأن المجوس الذين ليس لهم كتاب هم أكثر اهل العالم »(3) .

« Le **Mulk** est ainsi la **ratio existendi** du **'Umran** comme état social.Il est le produit de l'intelligence et non de l'instinct, decision humaine et non marque divine, dit Ibn Khaldoun. La precision est d'importance qui permet, d'une part de denoncer l'analogie purement apparente entre les sociétés humaines et les sociétés animales, les secondes étant préétablies de toute éternité; d'autre part et surtout de rèfuter ceux qui pretendent que le prophétisme est inhérent a la nature humaine. Car le souverain n'est pas tel par la volonté divine. Celle-ci, qui a fait que chez les abeilles ou les

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص59 .

(2) Georges Labica, **Politique Et Religion Chez Ibn Khaldoun,** (Essai Sur L'Idéologie Musulrmaue), SNED, Alger, 1966,Q. 51.

(3) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص59 .

sauterelles le chef soit tel que tel individu, déjà et **ne varietur** specifié par la forme ou la grandeur du corps par exemple, n'a pas déterminé chez les hommes le choix du prince mais seulement imposé le besoin de la loi indispensable à l'existence des groupes comme des individus. La souveraineté ne peut donc émaner que du vouloir humain, celui qui l'incarne ne lui pré-existant pas . Et les prophétes ne font pas exeption à ce principe puisqu'aussi bien «avant le prophétisme l'existence de l'espèce humaine était déjà assurée» et que les paiens, actuellement encore , forment la plus grande partie de la population du monde»(1).

II ـ موضوع الكتاب

هَمُّ جورج لابيكا على ما يظهر ـ وهذا جزء هام من موضوع الكتاب العـام ـ ان يبيّـن ان الدين ، وان كان ظاهرة من ظواهـر العمـران الخلدونـي ، ليس بذي فعـالية ضروريّـة بل ليس ضرورياً لقيام علم العمران الخلدوني .

ومن هنا اصراره على ان الملك ، مفهوماً انتروبولوجيا ، « هو علمانـي على وجـه الدّقة » . وقيمة هذا الإصرار ليس في ما يثبت ، بل بالأحرى بمايريد ان ينفي : الدين وعلاقته به !

ولماذا ؟

« وحيث ان موقف ابن خلدون يعتبر عقلانياً صريحاً ،(2) فقد تساءلْنا ماذا يحل بهذا الموقف على صعيد ملاحظة الظاهرات الدينيّـة».

« لماذا مثل هذا التساول ؟ لان ابن خلدون يطمح الى تأسيس علم شمولي يمكن ان يحمل اسم تاريخ اوسوسيولوجيا او انتروبولوجيا . . . . كيف سيدخل العناصر هذه (الاسلام) في شمول تصوره ؟ ما السبيل الى التوفيق بين الارتوذكسيّة [السنة] والهم العلمي ؟ بين الفوقانية والتاريخية ؟ »(3) .

«C'est ainsi que l'attitude générale d'Ibn Khaldoun étant réferable à un rationalism nettement affirmé (Fortement défini,en particulier par R.Brunschvig qui , étudiant le mouvement culturel sous les Hafsides (**La Berbérie Orientale sous les Hafsides. Des origines a la fin du XVème siècle,** Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, t. II., p. 390), parle à propos d'Ibn Khaldoun, d'un «rationalisme ferme et mesuré (qui) anime l'œuvre tout entière» de «libre pensée» et, «d'attitude veritablement scientifique») nous nous

---

(1) George Labica, **OP. cit,** P.P. 50- 51-

(2) R. Brunschvig, **La Berberie**... Paris, 1947, P. 390.

(3) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص12 وغلاف الكتاب .

sommes demandé ce qu'il en était de cette attitude au niveau de l'observation des phénomènes religieux. Pourquoi telle question? Parce qu'Ibn Khaldoun a l'ambition de jeter les bases d'une science globale, que l'on peut nommer histoir, sociologie, ou anthropologie.... Comment allait il integrer ces éléments (Islam) à sa vision d'ensemble? Concilier orthodoxie et souci scientifique transcendance et historicité? »[1].

يتأرجح جورج لابيكا ، كما تظهر المقتبسات هذه موضوع الدرس ، بين موضوعتين من الدين : الأولى ، أنه يتنافى و « العلم الشمولي » وبالتالي فينبغي الاستغناء عنه او بالاحرى عن تأثيره وعلاقته بالمفاهيم الأساسيّة لعلم العمران مثل « الملك » .

وهذا هو موضوع هذه الفقرة وسنرجع اليه عن كثب .

والثانية ، أنه ينسجم مع هذا العلم . ومن هنا ينشأ السؤ ال : « ما السبيل الى التوفيق بين الارثوذكسيّة [السنة] والهمّ العلمي ؟ بين الفوقانيّة والتاريخية » ؟ .

فاذا كانت الموضوعة الثانية هي ما يتبنّا جورج لابيكا . فقد نوافقُهُ عليها . ولكننا عندها ندين طريقة اظهارها او التعبير عنها . فبدلاً من ان يكْتب كتابه السياسة والدين عند ابن خلدون ، كان الأولى به ان يجمع ما في المقدّمة ويدعم هذا الاستنتاج .

ثم انه اذا كانت هذه هي حقاً موضوعته اصبح من نافل القول ان موضوعته في الملك : « أنه علماني على وجه الدقّة » تصبح لحناً نشازاً في اطار الكتاب ككل .

يمكننا الأن ان نترك الكتاب ككل ونركز على هذه الموضوعة بالذات وعلى برهانه لها وعلى ما اذا كان هذا البرهان وبالتالي كانت هذه الموضوعة تعبّر تعبيراً صحيحاً عن موقف ابن خلدون بالنسبة لهذه المسألة .

III ـ الحجّة

ان المقطع الجوهري في برهان هذه الموضوعة هو التالي :

« وارادة الله التي اودعت مثلاً النحل والجراد « الانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميّز عنهم في خلقه وجثمانه » لم تعين ذلك بالنسبة للانسان بل فرضت فقط الحاجة الى القانون الضروري لبقاء الجماعات والأفراد » .

IV ـ مضمونها

المضمون : بالاحرى احد المضامين لهذا القول ، أنَّ الارادة الالهيّة التي اودعت النحل والجراد . . . لو عينت « ذلك بالنسبة للانسان » لكانت عندها سقطت حجة لابيكا

(1) George Labica, OP. Cit, P. P. 5- 6 and note n° 2.

باعترافه هو ولسقطت معها موضوعته ان « الملك ، مفهوماً انترويولوجيا ، هو علماني على وجه الدّقـة » . عندها كان الملك ، ولو مفهوماً انترويولوجيا ، ليس بالعلماني « على وجه الدّقة » .

ومن هنا اهتمام جورج لابيكا بالتالي وعلى اساس انـه تعبـير صحيح لفـكرة ابـن خلدون : « وهو وليد الفكر وليس الفطرة،انه قرار انساني وليس هداية « الهيّة » . ولكن هل هذا تصوير صحيح ودقيق لموقف ابن خلدون ؟

٧ ـ موقف ابن خلدون

يقول ابن خلدون :

« وقد تبيّـن لك بهذا ان للانسان خاصّـة طبيعيّـة ولا بُدَّ لهم منها . وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرىء فيها عن الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه . إلا ان ذلك موجودٌ لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة اعطى كل شيءٍ خلقه ثم هدى »(1) .

صح ان ابن خلدون يميّز بين « الفكرة والسياسة » من جهة، مصدراً للملك، وبين « الفطرة والهداية » .

ولكن هذا التمييز لـم يعنِ لابن خلدون ان احدهما مرتبط بالعناية الالهية : « هداية الهيّـة » ، بينما الثاني ليس بمرتبط .

والدليل على ذلك هو ان الجملة « اعطى كُلَّ شيءٍ خلقه ثم هدى » تأتي بعد الاثنين معاً وبالتالي فهي تشملهما معا برعايتها .

« أعطى كل شيء خلقه » تشمل النحل والجراد كما تشمل الانسان .

وكذلك « ثم هدى » .

ويبقى التمييز مهمّـا كما يذهب اليه جورج لابيكا : والتمييز هو هنا من الاهميّة بحيث يسمح بتخطّي الشبه المحض ظاهري بين مجتمع الحيوان ومجتمـع « الانسـان » . ولكن ليس بمعنى ان احدهما مدعوم الهياً والثاني غير مدعوم . حسب ابن خلدون وبناء على المقتبس المباشر منه ، الاثنان يتمتعان برعاية ربانيّـة .

وهكذا تسقط حجة جورج لابيكا هذه ، وبالتالي تتهزهز موضوعته .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .

VI ـ البعد الديني للملك

ثم ان جورج لابيكا نفسه وبفضل حجته ذاتها يعترف ضمناً بما نقول ـ هذا على الرغم من انه يبعدها « الرعاية الالهيّـة » خطوة او خطوتين الى الوراء .

يقول :

« لَمْ تعين (ارادة الله) ذلك بالنسبة للانسان بل فرضت فقط الحاجة الى القانـون الضروري ، لبقاء الجماعات والافراد » .

فهـي ، اي ارادة الله هي وراء الحاجـة الى القانـون الضروري لبقـاء الجماعـات والافراد . وبصفتها وراء تلك الحاجة ، فهي وراء ما ينشأ عنها اي الملك سابقاً ام لاحقاً !

وهكذا يحتاج قول جورج لابيكا بان الملك ، مفهوماً انترويولوجيا ، « هو علماني على وجه الدقّـة » الى إعادة نظر ليصبح وصفاً صحيحاً لفكرة ابن خلدون .

وعلى وجه التحديد يحتاج الى العنصر الديني ـ البعد الديني .

VII ـ « والنبوات » ؟

ويشوّه جورج لابيكا كذلك موقف ابن خلدون من برهان الفلاسفـة في وجـوب النبوّات حيث يقول :

« لا يمكن للحكم ان ينبثق إلا عن الارادة البشريّـة »

ويقتبس دعماً لهذا الزعم قول ابن خلدون :

لأن الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك (اي وجوب الانبياء والكتب) وظاهر تماماً لمن يعرف المبادىء الأولية والبسيطة للمنطق ان الجملة الثانية لا تدعـم الأولى لان الأولى تتخطى الحدود التي ترسمها الثانية . « أنّ الوجود وحياة البشر قد تتـم من دون ذلك » تتضمن انهما قد تتمان ايضاً مع ذلك . ومن هنا لا يصح قول جورج لابيكا « لا يمكن للحكم ان ينبثق إلا عن الارادة البشرية » .

ويزكي هذا التفسير الرجوع الى الاقتباس المباشر من ابن خلدون :

« وهذه القضيّـة للحكماء غير برهانية كما تراه »[1] .

يعني ؟

« وبهذا يتبيّـن لك غلطهم في وجوب النبوّات وأنه ليس بعقلي »[2] .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .

(2) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص44 .

فالنبوّات اذن ليست بواجبه حسب ابن خلدون . ولكنها ليست بمستحيلة كما يتضمن قول جورج لابيكا « لا يمكن للحكم ان ينبثق الا عن الارادة البشرية » .

كما وإنه ، « ليس بعقلي » حسب ابن خلدون .

« وإنما مُدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمّة »[1] .

VIII ـ الحكمة الآلهية والعمران

وهكذا وبسقوط ركيزتيها تسقط موضوعة جورج لابيكا : « أن الملك مفهوماً انترويولوجيا ، هو علماني على وجه الدقّة » .

ويطال هذا السقوط موضوعة الكتاب طبعاً . ولكن الى اي حدّ . ؟
يمكن ان تؤجل هذه القضيّة . ولكن الحكم النهائي فيها ينبغي ان لا ينسى الموضوعة الخلدونية الهامة الثانية :

« فلا بدّ في ذلك كلّه من التعاون عليه بابناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوتٌ ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة[2] الى الغذاء في حياته ولا يحصل له ايضاً دفاعٌ عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة حيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر . واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه . فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني وإلا لم يكمل وجودهم وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم »[3] .

وهكذا تكون « حكمة الله » حسب ابن خلدون ليست وحسب في أساسات علم الاجتماع بل وكذلك في غاياته القصوى .

IX ـ أبعاد الملك الحضاريّة

ويتابع ابن خلدون :

« ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بُدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العداون والظلم . . . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدٌ الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك»[4] .

---

(1) المرجع ذاته .

(2) هل هذه هي الحاجة التي يقصدها جورج لابيكا في مقتبسه موضوع البحث ؟ ولماذا يتناساها ، وما يترتب عليها يا ترى ؟

(3) ابن خلدون ، مرجع مذكور سابقاً ، ص 44 .

(4) المرجع ذاته .

واذا كان التعاون ضرورياً للعمران لردّ اخطار الحيوانات المفترسة ولسدّ الحاجات الاساسيّة ،فإن الملك ضروري لدفع الخطر الداخلي ومحاربته ـ قيام الفوضى بين الناس التي قدْ تنشأ بسبب الظلم والعدوان المتجذّر في طبيعة الإنسان . وهكذا فالملك ايضاً ، كما العمران ، مطلب ضروري من مطالب « الحكمة الالهيّة » . اذ لولاه ، لما بقي العمران بقاءً يخدم هذه الحكمة ، حتى وان قام واستقام .

ومن هنا فالملك ، الملك كما فهمه ابن خلدون ، ليس ، وحتى مفهوماً انترويولوجيا ، « بعلماني على وجه الدّقة » . إنه بالاحرى في ابعد ابعاده واعمق جذوره يستمد نسغ الحياة من « الحكمة الالهيّة » العمرانية ـ وكذلك في اهدافه البعيدة .

مأزق الحقوق الطبيعيّة
في فكر ابن خلدون

1 ـ تقديم :

لمأزق الحقوق الطبيعيّة في فكر ابن خلدون وجوه متعددة .
وجهان اثنان منها يستحقّان المعالجة المباشرة : الوجه الذي يتمثّل العصبيّة غياباً وحضوراً ، والوجه الذي يتراءى عبر المدنيّة ، حضوراً وغياباً وفي مرحلة بين المرحلتين (أثناء الحضارة البدائية) .

لنأخذ الثاني أولاً . وليكن هذا موضوع دراستنا الحاضرة .

حين تضرب المدنيّة جذورها في المجتمع ، وبفعل ما يساعدها على ضرب تلك الجذور ، تستبعد العناصر التي تشجع على نشوء وازدهار الحقوق الطبيعيّة . وحين يتخبط المجتمع ـ بالأحرى القبيلة البدوية ـ في ورطات الحضارة البدائية ـ من عادات وتقاليد وفضائل ونقائص وقيم واعتبارات يستبعد أيضاً الجوُّ الملائم ؛ بجميع عناصره تقريباً ، لنشوء الحقوق الطبيعية ونموها نمواً طبيعياً يساعدها على التحقيق الطبيعي الفاعل .

2 ـ المدنية والحقوق الطبيعية :

يقول الدكتور محسن مهدي معبّراً عن رأي ابن خلدون :

« As the city develops and becomes more and more prosperous, a new social structure, radically different from that of primitive cultures, emerges».(1).

« وحينما تتطوّر المدينة وتزداد ازدهاراً تنشأ بنية اجتماعيّة جديدة تمتاز امتيازاً جذرياً عن بنيات الحضارات البدائية » .

أهم هذه الفوارق ما يتعلّق بالعصبيّة . ولكن هذا هو الوجه الآخر من المأزق الذي

---

(1) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**, (A Study In the Philosophic Foundation of the Science of Culture) London, 1957, p. 243.

نحن بصدده . فليس إذن بحثه بمناسب في هذه المناسبة . تهمنا هنا الفوارق ذات العلاقة بالحضارة المتمدنة ـ وخصوصاً ما هو منها ذو محمل ـ سلبياً كان هذا المحمل أم ايجـابياً ـ بالنسبة للحقوق الطبيعيّة .

«'The highly differentiated demand for specialized goods and skills tends to create specialized groups of artisans and traders» (1)

« والطلب المتمادي في التخصُّص للمقتنيات الخاصّة وللمهارات يميل إلى خلق فئات متخصّصة من الفنيين والحرفين والتجّار » .

وتستدعي هذه الاعتبارات ـ بمجملها وعلى العموم ـ وحتى تحقق الأهداف المبتغاة منها لا حياة الدعة والاطمئنان وحسب بل وكذلك استمرارها عبر أجيال متعاقبة .وقد لاحظ ابـن خلـدون ذلك (2) . ومـن هنـا صح القـول « بـأن المدينـة جذّابـة بسبـب دعتهـا وطمأنينتها » (3) .

3 ـ أمْراض :

غير أن هذه الميزة المدينيّة ـ حسب ابن خلدون ـ تتهددها أمراض كثيرة . أربعة منها ذات محمل مباشر على موضوعة هذا البحث .

I ـ المرض الأول :

هو دوريّة التاريخ أو مسيرة المدنية .

«'The expansion of the physical size of the city, the growth of its population, and the development of its institutions, prosperity, and luxurious manner of life, generate certain habits and attitudes among its inhabitants which inevitably lead to its decline and disintegration» (4)

« إتساع الحجـم الجغـرافي (المادي) للمدينـة ، ونمـوُّ عدد سكانهـا ، وتطـور مؤسساتهـا ، وازدهارها ، ونمط حياتها المترفة ، تولّد بين سكانها بضعة عادات ومواقف عقليّة تقود بطريقة لا مهرب منها إلى ضمُورها وتفكّكها وانهيارها » .

فلو أُعْطيت تلك الميزة المدينيّة ـ الدعة والطمأنينة ـ أنْ تستمر وتدوم ، لأفسحت في المجال لنشوء بعض العناصر المساعدة على نشوء فكرة الحقوق الطبيعية واختمارها ونموها

(1) Ibid. p. 213 - 214 . (Also , Q . II, 1 ff., 41 - 42, 265 - 266) .

(2) Q. II, 203, 231 ff., 250 ff., 309 ff., 377-378 .

(3) الدكتور هشام جعيط ، « نظرة ابن خلدون الى المدينة ومشكلة التمدن » ، الفكر العربي ، مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) ـ اب (اغسطس) ، 1980 ، ص83 .

(4) Muhsin Mahdi, OP . Cit, p. 214 .

النمو المفضي إلى الفعاليّة . وحتى في ظل هذا الاستقرار المديني ، سنرى أن هذه الفكرة تتعرض لأمراض عدّة ـ أمراض المدنيّة ذاتها .

ولكن أخطار هذه الأمراض تزداد وتتكاثر في ظل الدوريّة التـاريخية . واذا بقـي لفـكرة الحقـوق الـطبيعية ـ في ظل الاستمـرار والاستقـرار المدينيين ـ بعض احتمالات للنجاح ،فإن تلك الاحتمالات لتضعف وتقلّ معاً في سياق الدوريّة المدروسة .

II ـ المرض الثاني :

والمرض الثاني هو الخطر الخارجي المهدّد دائماً وأبداً باكتساح المدينة والقضاء على دعتها وطمأنينتها . ويزداد هذا الخطر ازدياداً تساوقياً مع انخفاض قدرة الدولة وبالتالي المدينة ذاتها على الدفاع عن نفسها .

«In most cases the state that used to protect it is now also weak and helpless. A new state may arise among the neighbouring primitive peoples , and it may either destroy or take over the city and change its manner of life»(1) .

« في أغلب الأحيان تكون الدولة التي كانت تحمي المدينة هي أيضاً ضعيفة الآن ولا قدرة لها ولا عون . وقد تنشأ دولة جديدة من بين الشعوب البدائية المجاورة فتخرب المدينة أو تستولي عليها وتغيرّ طريقة عيشها » .

وهكذا فإنها تقضي ، ولو إلى حين ، على دعتها وطمأنينتها !

III ـ المرض الثالث :

أما المرض الثالث فيتمحور حول نقطة الالتقاء بين الطبيعـة الانسـانية والسياسة والمدنية . إن نقطة التقاطع بين الخطوط البيانيّة للسياسة وللطبيعة الانسانيّة وللمدنيّة تظهر خطراً مُدْلهماً تخيم ظلاله السوداء فوق رأس الحقوق الطبيعيّة .

«And it is a natural law of political development that, as a culture becomes more civilized, the ruler becomes richer and more powerful, and then it becomes hard to prevent him from becoming a tyrant who follows his own interests. Thus, Ibn Khaldûn's conviction is that most kingly rulers are for the most part unjust» (2) (3) .

---

(1) **Ibid** p.215(Alson, Q. II, 261 ff.

(2) Q. II, 249 : 16 - 17 .

(3) Muhsin Mahdi, **OP . Cit** p. 251 .

« إنما هو قانون طبيعي للتطور السياسي : بقدر ما تتطوّر المدنيّة (بقدر ما تتمدّن الحضارة) بقدر ما يقوى الحاكم وتزداد ثروته . عندئذ يصبح من الصعب منعه من أن يصبح طاغية تتلاعب به اهوؤه الخاصة . ومن هنا اقتناع ابن خلدون بأن الأحكام الملكيّة ، على غالبيتها وفي الغالب ، هي أحكام غير عادلة » .

نمر مروراً سريعاً على التوتر ، حتى لا تقول التناقض ، الذي يتجاذب هذا المقتبس ومصدره فكرة القانون الطبيعي من جهة والاستنتاج المعبّر عنه « بأن الأحكام الملكيّة ، على غالبيتها وفي الغالب » . فإذا كانت هذه نتيجة لتطور يُسمّى عن حق « قانوناً طبيعياً » أصبح من اللازم أن تكون تلك الأحكام « دائماً وأبداً » لا « على غالبيتها وفي الغالب » أحكاماً غير عادلة . إما هذا وإما أن المصطلح « القانون الطبيعي » يستخدم لا استخداماً علمياً دقيقاً بل استخداماً عاماً ومستلشقاً بقيم الدقة والوضوح بعض الشيء .

ثم أن البينات كثيرة في مقدّمة [1] ابن خلدون التي تدعم استنتاجاً أقوى من هذا الاستنتاج . وهنا أيضاً تستدعي الاعتبارات المتعلقة بالطبيعة الانسانية كما يفهمها ابن خلدون معطوفة على الاعتبارات التي تتعلق ، حسب ابن خلدون ، بطبيعة السياسة ـ جميع هذه الاعتبارات تستدعي استنتاجاً أقوى من الاستنتاج الذي يعرضه علينا الدكتور محسن مهدي في هذه المقطوعة .

غير أن هذه قضايا ثانوية بالنسبة لموضوع هذه الدراسة ـ مع العلم أنها ذات علاقة وثيقة به . الواقع يبقى هو ذاته . تصحيح الاستنتاج لا يغيره . انه بالأحرى يركز عليه أكثر فيجعل المرض المشار اليه هنا على الحقوق الطبيعية أكثر خطراً . إنه يزيد في نوعية خطره .

وخطرهُ هو أنه يتهدد الحقوق الطبيعية لا بنشأتها على صعيد الفكر ـ ذلك لأن وجود ملوك وحكام غير عادلين هو المبرر الأكبر لوجود وممارسة الحقوق الطبيعية ، بل بجعل ممارستها الممارسة المسؤولة أكثر صعوبة وتتطلّب ، لذلك ، تضحيات أضخم ، ومغامرات أكثر جسارة .

IV ـ المرض الرابع :

أما المرض الرابع وهو الأهم لأنه الأقرب علاقة والأوثق بالنسبة للموضوعة المطروحة للنقاش فهو التالي ـ وقد أشار اليه المقتبس الأسبق حيث قال :

« . . . « تولّدُ بضعة عادات ومواقف عقليّة في سكانها » .

---

(1) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص166 وص224 .

غير أن العادات بحد ذاتها ليست هي المرض بل المقدّمات له . تصبح أمراضاً عندما تتحكم بأصحابها بطريقة يصبحون معها لا أسيادها ، يستخدمونها لتحقيق غاياتهم وخدمة مصلحتهم والمصلحة العامّة ، بل عبيدها .

«The inhabitants of the city gradually become accustomed to satisfying their desires for luxurious living. Articles previously not considered necessary, become indispensable. Those habituated to using them cannot now dispense with them even when their prices rise as a result of increased demand and high taxes, and they cannot afford to pay for them any more. They begin to squander their substance on them and end in poverty. **They have become the slaves of their habits**»(1).

« ويصبح سكان المدينة تدريجياً معتادين على ارواء رغباتهم في الحياة المترفة . فتصبح بعض الحاجيات التي لم تكن تعتبر سابقاً ضروريّة حاجيات لا غنى عنها . وأولئك الذين اعتادوا على استعمالها لا يقدرون الآن أن يستغنوا عنها حتى ولو ارتفع ثمنها نتيجة لتكاثر الطلب وارتفاع الضرائب عليها . وهم لم يعودوا قادرين على دفع ثمنها . فيبذّرون أموالهم عليها وينتهون إلى الفقر . **لقد أصْبَحُوا عبيد عوائدهم** .

وتتأثر المدنيّة بالمقابل بذلك . إذ تكون من نتائجه هبوط في الانتاج(2) . ولكن هذه قضيّة ثانية .

كما وتنتج عن ذلك عادات أخرى ذات علاقة بموضوعنا .

«Together with the loss of their fortunes, the inhabitans of the city start to lose their physical and moral virtues. They depend on the walls of the city and on paid mercenary troups for their defence, and become accustomed to expect others to defend them»(3).

« يبدأ سكان المدينة ، ومع خسارة ثرواتهم ، بخسارة فضائلهم الجسديّة والأخلاقيّة ، يتكلون على أسوار المدينة وعلى الجيوش المأجورة للدّفاع عنهم ، ويعتادون على أن يتوقعوا أن يدافع غيرهم عنهم » .

وإن الإعتياد على هذا التوقّع لمن أقسى العادات وأخطرها بالنسبة لفكرة الحقوق الطبيعية . كيف تستنظر ممن يتوقع من غيره أن يدافع عنه ان يرتفع ، بالنسبة للمطاليب

---

(1) Muhsin Mahdi, **Ibid**, p. 214 .(underlining mine).

(2) Ibn Khaldûn, Q. II., 255 - 57, 259 .

(3) Muhsin Mahdi, **OP. Cit.** p. 214 .

والتضحيات ، إلى مستوى القيام بالمسؤوليات التي تترتب على القول بالحقوق الـطبيعيّة والايمان بفضائل ممارستها واستحقاقاتها ؟

وليس هذا بنهاية المطاف . هنالك عادات مدنيّة مدينيّة أخرى تطال ، بمفاعيلها ، الحقوق الطبيعيّة عاجلاً أم آجلاً .

«They depend on the state and the law courts to protect their rights. They forget the use of arms and are helpless when the state becomes unjust and when mercenary troups betray them»(1).

« يتكلون على الدولة وعلى المحاكم القضائية لتحمي حقوقهم . وينسون استعمال السلاح ، فيُصْبحون عاجزين عندما تنقلب الدولة غير عادلة أو عندما تخدعهم الجيوش المأجورة » .

4 ـ خلفيّات سلبيّة :

إن القسم الأول من هذا المقطع هو بالضبط ما يُعنى به ـ أو بعض ما يعنى به على الأقل ـ عندما يتكلم المنظرون السياسيون عن حكم الشرعيّة . فهو ـ وبناءً عليه ـ ليس بذي ضير على الإطلاق . إلا أن خلفياته الخلدونية هي ما يضير الحقوق الطبيعية .

عرفنا أن من مهمّات الحقوق الطبيعيّة الأوليّة هي مقاومة الدولة غير العادلة . وهذه المقاومة ـ وقد تصل إلى حدّ الثورة المسلّحة ـ تتطلب الكثير من القدرة والعصب المتين وما إلى ذلك من مترتبات . وعكس هذا بالضبط ما يصوره لنا ابـن خلـدون ـ عبـر دارسـه الدكتور محسن مهدي ـ في هذه المقطوعة . « يصبح سكان المدن عاجزين عندما تنقلب الدولة غير عادلة » . وكذلك عندما يخدعون من قبل الجيوش المرتزقة .

وفضلاً عن ذلك تقلل المدنيّة ـ كما يعرفها ابن خلدون ـ من مناعة أجسادهم وعبرها صناعة شخصياتهم الأدبيّة :

«Their professions do not lead them to live in the open, and they do not have the apportunity for enough physical exercise. Their bodies are weakened further by the stresses and strains of civilized life. All this tends to make them easy prey for plague and disease(2).... When it becomes impossible for them to acquire these goods through' rightful means, they resort to all kinds of corrupt practices to acquire them. They straintheir intelligence to invent new ways of lying, gambling, deceiving, stealing, and avoiding punishment. They become masters in craft and treachery. Their desire for luxury starts to lead them to self - destruction»(3).

---

(1) Muhsin Mahdi, **Ibid.** p. 214.

(2) Ibn Khaldûn, Q. II., 125 - 126, 336 - 337.

(3) OP. Cit p. p. 214 - 215.

« ومِهَنَهم لا تقودهم الى العيش في الهواء الطلق ، ويفتقرون الى الفرص التي تسمح لهم بالقيام بالتمارين الجسديّة الكافية . وتضعف أجسادهم أكثر وأكثر بفعل توترات الحياة المدنيّة وضغوطها . وكل هذا يميل إلى جعلهم فريسة للمرض والوباء الأسود . . . وعندما يصبح حصولهم على تلك الحاجيات مستحيلاً بطرق مشروعة ، يلجأون إلى جميع أنواع الممارسات المنحطّة حتى يحصلوا عليها . ويرهقون ذكاءَهم حتى يخترعوا طرقاً جديدة في الكذب ، والمقامرة ، والخداع ، والسرقة ، والاحتيال على القانون ـ حتى لا يعاقبوا على جرائمهم . فيصبحون أساتذة في الغش والخداع . وهكذا تقودهم رغبتهم في حياة الترف إلى أن يبدأوا عملية انتحارهم والقضاء على أنفسهم » .

وهكذا تكون المدنية الخلدونية أيضاً ، بتوليدها فيهم عادات معينة ، ليست وحسب غير ملائمة لنشأة الحقوق الطبيعيّة بل تذهب في إفْسادهم ، جسدياً وعقلياً وأدبياً ، إلى حدّ يصلون معه لا إلى حافة الدمار والهلاك فحسب بل إلى الإنحدار في تلك المهاوي .

فصفة المدينة المميزة ـ الدعة والطمأنينة ـ حتى وان دامت ، وهي دائماً مهدّدة من الخارج ، بالغزو والقهر والغلب ، ومن الداخل ، بقانون الدوريّة الذي تخضع له مسيرة العمران بطبيعتها ، تولّد عادات وملكات لا تتفق الاتفاق المشجع لنشوء ونمو وتطور الحقوق الطبيعية .

من تلك العادات ـ ويبلغ خطر تلك العادات ذروته عندما يصبح الناس عبيداً لها ـ بعثرة ثرواتهم على متطلبات الترف ، وخسارة فضائلهم الجسدية والأخلاقيّة ، والإتكال على الغير للدفاع عنهم ، وعجزهم عن مجابهة الدولة ـ وخصوصاً عندما تنقلب ظالمة غير عادلة ، والاسراف في الممارسات غير المشروعة تغطية لعدمِ امكانيتهم لتوفير ما يرغبون به بالوسائل المشروعة والانغماس في هذه الممارسات الى حَدِّ التنكر لانسانيتهم ـ كل هذه المطاعن ـ وهي من الناحية الانسانيّة بحكم طبيعتها ـ تتساند لتقضي على امكانية نشوء فكرة الحقوق الطبيعيّة . ومن باب أولى تستبعد ممارستها الممارسة المسؤولة .

أ ـ السلطة السيئة خير من اللاسلطة .

واعتقاد كهذا يقلل من الإندفاع وراء التفكير في الحقوق الطبيعيّة ، كما وأنه يضعف الحميّة في ممارستها :

« تثبت ذلك ملحوظات عدّة ذات دلالة عامّة في المقدّمة . مثل تلك الأحكام المتكررة التي تصدّق على قبول أي سلطة سياسيّة باسم المبدأ القائل ان الحكم وان كان سيئاً ، يظل أفضل من غياب الحكم : والناس على دين ملوكهم »(1) .

---

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي و د . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص152 .

«Ainsi de ces jugements, fréquemment repris, qui entérinent l'acceptation de tout pouvoir politique au nom du principe qu'un gouvernement même mauvais vaut mieux que point de gouvernement du tout: « le peuple suit la religion de son chef» (1).

فكيف تريد أن تقوم قائمة للحقوق الطبيعية في جو فكري ونفساني واجتماعي وسياسي كهذا ؟ .

هذا وَجْهٌ من مأزق الحقوق الطبيعية في فكر ابن خلدون : حيث توجد المدنية . والوجه الآخر - المعاكس لهذا المأزق نستعرضه حيث تغيب هذه المدنية - أو بالأحرى حيث تضعف وتقرب من الاضمحلال .

II - أفكار :

«Primitive culture is driven toward civilization by the desire for power, riches and leisure. Its members are able to conquer an existing civilized state, or to create one, because they have strength, courage , endurance, and, above all, inner cohesion and solidarity. These virtues are necessary for the new adventure. Yet, it is not always easy for a primitive group to travel the road to civilization. The virtues of its members can be a source of new dissesions and conflicts. Its solidarity is not stable, and once its members have achieved certain objectives, they may resist further demands from their ruler. They may then be dominated by a strong civilized state, lured by its ways, and became content with small remuneration for serving it as mercenaries(2). Further, their primitive mode of life was such that they have acquired habits contrary to the ways of civilization; and these habits (awa'id)(3) may have become second nature. They may have developed social and psychological attitudes preventing them from creating a civilization and driving them to destroy the civilization they may dominate. This is particularly true of nomadic primitive cultures like those of the Berber and Arab nomadic tribes. Nomadic life engenders the love of personal feunds and indifference to authority, the habit of continuous movement and lack of attachment to certain regions, and the habit of approaching whatever is in sight regardless of the rights of others; and civilization cannot

---

(1) George Labica, **Politique et Religion chez Ibn Khaldoun**,(Essai sur l'Idéologi Musulmane), S. N. E.D. Aeger , 1966, p. 134.
Muqaddima, I. 45 in fine , 267 in fine ; II., 112 in fine , 270 et») **Ibid.**

(2) Q. 1,254 ff. 216 - 77 , 297 - 99(Q **Muqaddimat Ibn Khaldûn, Prolegomene d'Ebn Khaldun,** ed . E.M. Quatre mère , Paris, 1858).

(3) Q. I, 229, 270.

exist without respect for authority, attachment to a certain locality, and deference to the rights of others(1). The virtues of primitive culture are thus counterbalanced by shorcomings that diminish the ability of many primitive peoples to found a new civilization, and handicap thens when attempting to wrest the dominions of a civilized state»(2).

« الحضارة البدائية تُدْفَع نحو المدنيّة بالرغبة في السلطة والغِنى والترف . افرادها قادرون على التغلُّب على دولة متمدنة قائمة ، أو على أن يخلقوا دولة جديدة لأنهم أقوياء ، وشجعان ، وذوو مراس وجالدة ، وفوق هذا كله ، تماسك داخلي وعصبيّة . هذه الفضائل ضروريّة للمغامرة الجديدة . ومع هذا ، ليس السفر على طريق المدنية سهلاً دائماً للقبيلة البدويّة . ففضائل أعضائها قد تكون مصادر تفرقة وتصارع . وعصبيتها ليست مستقرّة . واذا ما حقق أفْرادها بعض الأهداف ، يمكن أن يقاوموا مطاليب حاكمهم المستجّدة . عندئذ يمكن أن تتحكم بهم دولةٌ قويّة متمدّنة - وقد أغرْتهم طرق عيشها - فيقنعون منها بأجر زهيد مقابل خدماتهم العسكريّة لها . وفضلاً عن ذلك ، كانت طريقة حياتهم البدائيّة قد عززت فيهم عادات تتناقض وطرق المدنيّة . وقد تصبح تلك العادات (العوائد) ملكاتٍ (طبيعة ثانية) . وقد يكونون قد طوّروا مواقف عقليّة اجتماعية وسيكولوجيّة تمنعهم من خلق مدنيّة ؛ بل على العكس ، تدفعهم الى هدم المدنيّة التي يستولون عليها . وهذا يصح بالأخصّ على الحضارات البدائية من أمثال القبائل البدويّة من العرب والبربر . تولدُ الحياة البدويّة المناوشات الشخصيّة ، وعدم الاهتمام بالسلطة ، وعادة التنقل الدائم ، **وعدم التعلّق بقطعة معيّنة من الأرض ، وعادة استلاب ما يقع عليه النظر بدون أي اهتمام بحقوق الآخرين**(3) . ولا توجد المدنيّة بدون احترام السلطة ، وبمعزل عن التعلّق بموضع معينّ ، واعتبار حقوق الآخرين . وهكذا تصبح فضائل الحضارة البدائية متلازمة بالتقابل مع عيوب تقلل من قدرة العديد من الشعوب البدائيّة على تأسيس مدنيّة جديدة ، وتعرقل مساعيهم حين يحاولون انتزاع السلطات من دولة متمدنة » .

III - وعلاقتها بالحقوق الطبيعيّة

والآن ما علاقة هذه الأفكار ، أو بعضها ، بالحقوق الطبيعيّة ؟

بالإختصار ؟! إنها - واذا ما تُرِكَ لها العنان ولم تُرَوّض ، تعرقل ، نشوء ، وتفهم ، وحماس التنفيذ الذي يتطلبه تحقيق ، الحقوق الطبيعية .

وحتى حيث تروّض ، يبقى من المحتمل الإنكفاء عليها عند مطلق نكسة .

---

(1) Q.I., 270 - 72. and Bg V, 429.

(Bq **Kitab - al - libar wa - diwân al -mutada) wal - Kahabar..., Ed. Masr al Hûrini, 7 vols. Bûlaq, 1867).**

(2) **Muhsin Mahdi, OP. Cit.** p. p. 200 - 201.

(3) التوكيد لنا .

ثم انها ـ وقبل هذه الأمور جميعها ـ تفتح أعيننا على مفترض هام لفكرة الحقوق الطبيعيّة ـ المفترض الذي كثيراً ما تتناساه بحوث الحقوق الطبيعية . وأعني به مفترض نشوء الحضارة وتطورها الى حدّ يرتفع معها فوق حدود الحضارة البدائية في مفهوم ابن خلدون لها . فعلى مستوى هذه الحضارة ليس هنالك اعتبار للحقوق ـ حقوق الآخرين . فكيف تستنظر نشوء فكرة الحقوق الطبيعيّة في هكذا ظروف ؟ واذا كنت لا تأمل بنشوء هذه الحقوق في مثل هذه التربة ، فأصبح من باب أولى أن تستبعد نموها عليها وبالتالي تطورها .

5 ـ الحضارة البدائية والقوّة :

ونسأل سؤالاً ثانياً : ما علاقة تلك الأفكار بالقوّة ؟

تلعب القوّة ـ القوّة المعرّاة بلغة برتراند رسل ـ دوراً كبيراً ، هذا اذا لم يكن الدور المحوري ، في تصرفات أفراد هذه الحضارة .

والنقطة المركزية في هذه العلاقة هي علاقة القوّة بالشرعيّة . فاذا ركزت عليها رأيت أولاً ، وكمقدّمة للجواب المؤتمن ، أن الشرعية ـ على هذا الصعيد ـ هي فكرة غريبة بعض الشيء . ليس للشرعيّة في جو فكري كالجو الذي تتحرّك ضمنه الحضارة البدائية حضور فعلي بالمعنى الصحيح . واذا أصريت على وجود فكرة الشرعية حتى في إطار حضاري كهذا ـ وتقدر اذا شئت أن تفعل ذلك ، كان الجواب عن هذا الإصرار واحِداً من اثنين : الأول ؛ هنالك مفهوم معمول به للشرعيّة . غير أنه مفهوم للشرعية بالقوّة لا بالفعل . وهنا نلجأ الى التمييز بين القوّة والفعل ـ وهو تمييز مفيد ـ الذي بدأهُ في تاريخ الفكر العمراني المفكر الاغريقي أرسطو . والثاني ، هو أن هنالك شرعيّة ، بفضل اصرارك ، وحتى لو اعتبرتها شرعيّة بالفعل تبقى على درجات السلم الدنيا . وهذه الدرجات دنيا إلى حدّ يصبح التكلم معها بلغة الشرعيّة ضعيفاً جداً . ومن هنا ننظر ـ كما نبهنا لذلك في أكثر من موضع ـ إلى الشرعيّة مفهوماً مرناً تتراوح تحقيقاته في المجتمعات الانسانيةعلى مستويات متعدّدةتتراوح بين الصفر والمئة . الصفر درجة عدم وجوده والواحد بداية هذا الوجود والمئة ذروة تطوره ـ على مقياس يساعد المدققين العلميين على قياس مفاهيمهم بطريقة تُقَرِّبُ ، بقدر ما تقدر أن تقرب ، من الطريقة العلميّة الدقيقة من جهة ، وتصف الواقع الاجتماعي وصفاً صحيحاً ـ أو يقرب ما يقدر أن يقرب ـ من الصحّة يخضع لمبادىء الدقّة والتحقيق والمناقشة الجديّة والتثبت من الاستنتاجات المتعلقة بموضوعته وبالتالي من المواقف المتخذة تجاهها .

نقول ان القوّة في إطار الحضارة البدائية تخلق الشرعيّة ـ هذا اذا كان للشرعيّة ـ

بمعزل عن القوّة - وجود محترم .

ونقدر أن نستنتج قاعدة أخرى من هذا البحث : قاعدة تنسجم مع تعريفنا « للسياسة » . بقدر ما تتحكم القوّة بالشرعيّة بقدر ما يزال المجتمع الذي يسير على هذا المبدأ في مراحل المدنية الأولى .

وبقدر ما تنعكس الآية - آية القوّة والشرعيّة - أي بقدر ما تتحكّم الشرعيّة بالقوّة بقدر ما ترتفع مراتب المجتمع الذي تسيرّه مبادىء هذا التحكّم على سلّم المدنيّة خلقاً وتطوراً .

فهل هذا يعني أننا نأمل بأن أقصى ذرى المدنيّة يقدر أن يستغني عن القوّة استغناءً كاملاً ؟

نظرياً . نعم . عندها يتحقق مجتمع الملتزمين الكامل .

أمّا واقعياً فلا . اننا لا نراهن مع أحد على أنه سيتحقق . إن هذا الرهان - في إطار معلوماتنا الحاليّة عن الطبيعة البشريّة ومبادىء العمران وقواعد السلوك السياسي - إن هذا الرهان نقول هو - على الأغلب - عمليّة خاسرة .

ومع هذا نزال نتطلع الى مجتمع الالتزام الكامل . فنحن ، بهذا المعنى ، ولذلك ، مثاليو ن !

أما في حالة غياب المدنية واضمحلالها فلا ينشأ سؤال ذو مغزى مهم بالنسبة للحقوق الطبيعية . في الواقع ، إثارة السؤال في جوٍّ كهذا هو سوء استعمال لهكذا سؤال .

«The last stage of the process of disintegration arrives when the city is forced, because of the decline of the state , to attend to whose power depends on arousing therabbleand the dispossessed masses created by the city, and satisfying their hunger for booty and bloodshed. Factions arise in the city struggling to wrest power from each other. In that struggle they destroy what the plagues and conquerors have spared. Artisans and farmers, discouraged by the decline of demand and the threat of revolutions and transgressions, cease producing the necessary food stuffs and other articles. The result is famine and the collapse of the structure that has characterized the city and distinguished it from village. When the point is reached where the labour of the inhabitants of the city can hardly satisfy their needs for mere subsistence, the city has ceased to exist.It has either turned into a village whose inhabitants are leading a primitive mode of life, or into an unprotected and unproteeting heap of ruins(1)»(2).

(1) Ibn Khaldûn, Q., II, 237, 267 ff. Bq UUU, 284, 291 ff412, 430, 441, ff., 473, 513 ff. IV, 475, 493, V, 28, 46, 54, 63, 68, 73, ff., 518 ff., B I., 557.

« نأتي إلى آخر مراحل عملية الانهيار حين تُرغَم المدينة ، بسبب انهيار الدولة ، على الاهتمام بالدفاع عن نفسها . يقود هذا الى قيام الديماغوجيين الذين يستمدون قوتهم من تحريض الرعاع المشاغبين ومن جموع المهجرين الذين أوجدتهم الأحداث في المدينة ويشفون غليلهم للنهب وسفك الدماء . وتنشأ الفرق المتصارعة على استلاب القوة بعضها من بعض . وفي طاحونة هذا الصراع يخربون ما أبقى عليه الفاتحون والوباء الأسود (الطاعون) . ويمتنع الحرفيّون والمزارعون عن الانتاج - حتى عن انتاج الضروري من المواد الغذائية وغيرها من الحوائج ؛ وهذا بسبب قلة الطلب من جهة ومن خوفهم من التعديات ومن قيام الثورات من جهة ثانية . النتيجة هي المجاعة ؛ وانهيار البنية التي تميزت بها المدينة عن القرية - وينتهي وجود المدينة عندما يصل سكانها إلى حالة لا يقدرون بجهودهم معها ، أو بالكاد يقدرون ، على انتاج ما يحتاجون إليه حتى على صعيد المعاش الضروري . عندئذٍ ، إمّا تنقلب إلى قرية يعيش أهلها نمط الحياة البدائي ، أو تصبح كومة من الخرائب لا تُحْمَى ولا تحمِي » .

6 - الفوضى والحقوق الطبيعيّة :

عندما تستشري الفوضى تصبح لغة الحقوق غير ذات مدلول وصفي . صح أنّه تبقى بعض الممارسات - على فوضويتها - تنطلق من أحد المضامين المصادر لأحد الحقوق أو لغيره ؛ كحق الحياة . ولكنها ، في مثل هذا الجوّ وفي سياق تلك الممارسات العفويّة التي تتحرّك ردّات فعل على تحديات الساعة ، مثقلةً بألوان النزوات غير المروَّضة ، من الظلم أن يطلق عليها اسم الحقوق الطبيعية . الاستعمال الصحيح لهذه اللغة له مقدّماته الضروريّة . وهذه لا تتوفر في حالة فوضويّة كهذه الحالة . ومن هذه المقدمات النظام والشرعية واحترام حقوق الغير .

وهكذا يضيّق مفهوم المدنيّة لدى ابن خلدون الخناق على مفهوم الحقوق الطبيعيّة .

ففي حالة ازدهار المدنيّة تهدد مفهوم الحقوق الطبيعية دوريّة المسيرة العمرانية ، ووجود التهديد الدائم بالغزو أو الاحتلال ، وتشجيع حياة الترف والتمدّن لعادات وملكات قلما تشجّع على نشوء فكرة الحقوق الطبيعيّة ؛ ومن باب أولى ، قلما تفسح في المجال لممارستها الممارسة المسؤولة .

وفي حالة غيابها الجزئي - في حالة الحضارة البدائية - تزداد هموم الحقوق الطبيعيّة . حيث لا يكون اعتبارٌ للحقوق ، فكيف تكون حقوق طبيعية ؟

أما في حالة غيابها شبه التام - حيث تستشري الفوضى - فإنه من سوء استعمال اللغة أن تثير سؤال الحقوق الطبيعية . واذا فعلنا ، فإننا نبينّ أننا لا نعرف ما هي المقدّمات الضروريّة ، والمفترضات الفكريّة الهامة التي يسبق ، أو ينبغي أن يسبق ،وجودها اثارة سؤال كهذا السؤال . ومن تلك المقدّمات الشرعية ؛ واحترام حقوق الغير ؛ والنظام ؛ والاهتمام بالعدالة ؛ والالتزام بتحقيقها ولو تطلب ذلك التضحيات الجسام .

وكثرت هذه المقدّمات والمفترضات . وكان لنا أكثر من مناسبة لعرضها وتفصيلها ونقدها النقد المنهجي .

7 ـ محامل هذه الدراسة

واذا كانت لهذه الدراسة محاملها المهمّة ـ وهي كثيرة ومتشعبة ـ فأبرزها التعرف إلى الأحداث التاريخية والحالات المختلفة من أحوال العمران والاجتماع التي لا تشجع نشوء فكرة الحقوق الطبيعية . ولهذا التعرف انجازات مهمّة بالنسبة لموضوعة الحقوق الطبيعية ـ مهمّة بمعنيين : سلبي ، بمعنى أنها تكشف النقاب عن مجموعات من الاعتبارات التي تعاند موضوعة الحقوق الطبيعية ، وايجابي ؛ تبين لك ، بوجه واضح وصريح ، حدود التفكير بهذه الحقوق ، وبالتالي حدود ممارستها الممارسة المسؤولة .

وبامكان الدارس المطلع أن يستغل المعنى السلبي المشار اليه استغلالاً ايجابياً : يترجم تلك الاعتبارات التي يكشفها ، أو مقابلاتها ، مفترضات ايجابيّة ، ومقدّمات ضروريّة ، أو شروطاً لنشوء الفكرة ولممارستها .

وظننا أننا قمنا بذلك ، في هذه الدراسة بالذات ، بشكل يشفي بعض الغليل .

« الوازع » : الزام أم التزام ؟

1 ـ تقديم

أما « الوازع » فهو أيضاً من الألفاظ التي استمدّها ابن خلدون من المعجم العربي العام . ومعناها المعجمي هو الفصل والتفرقة وإبعاد الشيء عن غيره ، أو الانسان عن إنسان آخر ، ثم القيام بذلك على مقتضى ترتيب يراعي في ذلك المقام . وقد أصبح معنى الكلمة أكثر اختصاصاً في اصطلاح ابن خلدون . « فالـوازع » في « المقدّمـة » انمـا هو الحاكم القادر على صدِّ المعتدي . فهو عنده الملك أو مَنْ يقوم مقامه من أصْحاب الشوكة . وقد أُطلق اللفظ في بعض فقرات « المقدّمة » بصورة مجازيّة على الشعور الديني واحترام الشريعة اللذين يقومان في النفوس المؤمنة والمجتمعات المتديّنة بدور الردع عن التعـدّي والظلم . وأوضح مثال لذلك العربُ في القرن الأول بعد أن أوجد الاسلام في نفوسهم طباعاً جديدة « وانما يصيرون اليها بعد انقلاب طباعهم وتبدّلها بصبغة دينيّة تجعل الوازع لهم من أنفسهم وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض . . . »(1) (2) .

ومن هذا استمدّ رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر فهماً لمعنى « الوازع » تجاوز المدلول الأول الـذي قصـده ابـن خلـدون : فقـد وافقـوه على ضرورة وجـود الـوازع (الحاكم) ، لكنهم اهتموا اهتماماً خاصاً باعتبار الشرائع وازعة ايضاً . بل أضفـوا هذه الصفة أيضاً على القوانين الوضعيّة والدساتير العصريّة وتوسعوا في ذلك حتى ذهب بعضهم إلى الحديث عن دور المجالس الوازعة للملوك عن الظلم (3) واعتبر أن وجود هذه المجالس ضروري كوجود الملك بمقتضى النظريّة الخلدونيّة »(4) .

I ـ الدكتور أحمد عبد السلام وابن خلدون :

يتبينّ في هذا المقطع المطوّل تأرجُحُ الدكتور عبد السلام ، فيما يتعلّـق ، بالـوازع وبالسؤال المطروح ، بين أن يعني هذا « الوازع » إلْزَاماً وبين أن يعني التزاماً .

---

(1) ابن خلدون ، **تاريخ العلاّمة ابن خلدون** ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1956 ، المجلد الأول « المقدّمة » ص271 .

(2) الدكتور أحمد عبد السلام ، آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الاسلامي من القرن التاسع عشر إلى اليوم» ، **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، (يوليو) تموز ـ آب (اغسطس) ، 1980 ، ص102 .

(3) خير الدين التونسي ، **أقوَم المسالك** ، ط. 20 . تونس ، 1972 ، ص 101-102 .

(4) الدكتور أحمد عبد السلام ، المرجع السابق ذاته .

فهو ، عندما يقتبس عن ابن خلدون قوله : « إنما يصيرون اليها بعد انقلاب طباعهم وتبدُّلها بصبغة دينيّة تجعل الوازع لهم من أنفسهم . . . » يقترب كثيراً جداً بمفهوم الوازع هذا من الالتزام .

غير أنه يقدّم لهذا المقتبس بما يقلل من أهميّة الالتزام وصفاً لواقع هام ذات تأثير كبير في مسلكيّة الانسان الملتزم وعبره ، في مجرى التاريخ . انه يقول في هذا التقديم : « وقد أطلق اللفظ في بعض فقرات « المقدّمة » بصورة مجازيَّة على الشعور الديني واحترام الشريعة اللذين يقومان في النفوس المؤمنة والمجتمعات المتدينة بدور الردع عن التعدي والظلم » . ما يقلل من أهمية الالتزام وصفاً لواقع ذي أبْعادٍ هامّة هو الاعتبار المعبّر عنه بالتعبير « بصورة مجازيّة » . واذا دلّ هذا على شيء ، وربما دَلَّ على أشياء كثيرة، فانه يدل على عدم التنبه إلى مفهوم الإلتزام محوراً أساسياً ومركزيّاً تدور حوله ، كنقطة ارتكاز ، قضايا فلسفيّة وعمرانية كبرى !

ومما يزيد في قناعتنا بصحّة هذه الموضوعة عدم تمييز الإلتزام، أو ما يشبههُ ، مما مرّ وصفه في المقتبسين المار ذكرهما منذ برهة ، عدم تمييزه عن الالزام الذي يتجلىّ في التعابير التالية من المقتبسات المدروسة : « فالوازع » في « المقدّمة » انما هو الحاكم القادر على صدّ المعتدي » . و« الشرائع » ، و « القوانين الوضعيّة » ، و « الدساتير العصريّة » و « المجالس الوازعة للملوك عن الظلم » .

II ـ التهمة :

فعدم التمييز الواضح والدقيق بين الالزام والالتزام في هذه المقتبسات كما فيها معطوفة على ما سبق واضح من أن هدف الكاتب فيها أن يصف مصطلحاً معيناً : الوازع . وقد وصفه بطريقة لا يعطي اهتماماً ملحوظاً للتمييز بين الالزام والالتزام .

2 ـ فلسفة ابن خلدون التاريخية ؟!

ولا تقتصر هذه التهمة على الدكتور أحمد عبد السلام وحده من دارسي ابن خلدون . انها تطال غيره كذلك . فهذا هو الدكتور محسن مهدي في كتابه المتعُوب عليه : **فلسفة ابن خلدون التاريخية** (دراسة في الأساس الفلسفي لعلم العمران) يقع في هذا الفخّ ذاته كما يتبينّ من دراسة المقتبسات التالية المختارة منه بصفتها ذات علاقة مباشرة بالموضوع .

« In rational regimes , the lower impules are forced to serve rational judgment by external restraint, in the regime of Law the faithful bclieve in

the law and obey its commands out of **inner conviction** or a ' state of possession 'and act voluntarily» (1).

« في الأنظمة السياسيّة العقليّة ، تخضعُ النزعات الانسانية الدنيا للأحكام العقلانيّة عن طريق الضغوطات الخارجيّة . أما في نظام الشريعة حيث يؤمِنُ المؤمنون بالشريعة فيطيعون متطلباتها بفضل اقتناع داخلي ، أو بفضل « حالة استملاك » ، فيتصرّفون بإرادتهم »(2) .

والتصرّف بفضل « اقتناع داخلي » هو تصرّف يدخل عتبة الهيكل - هيكل الالتزام دخولاً ملموساً . أما طريقة هذا الدخول وما يترتب عليها من قضايا حضارية ومسؤوليات فهي أمْرٌ مختلف . يهمنا الآن ، على كلِّ حال ، أمرٌ مغاير . الموضوعة المطروحة هي موضوعة عدم التمييز الواعي لدى دارسي ابن خلدون بين الالزام والالتزام . وما مَرَّ يبينَ بوضوح تعريج الدكتور محسن مهدي على مفهوم الإلتزام - أو مما يقترب منه إقتراباً ملموسا .

غير أن هذا التعريج على الالتزام لا يلبث أن ينتقل ، وربما لأنه غير مدروس بتعمق ، تعريجاً على الالزام . ولنا في المقتبس التالي بيّنة على ذلك :

«Ibn Khaldûn and other Muslim philosophers are in agreement in emphasizing the practical or political function of prophecy, and that the true prophet must possess that virtue which deliberates about human actions, decides what is good or bad, legislates the most effective laws for all to follow, and communicates them to his followers in a manner most conducive to their acceptance of, and obedience to, his directives»(3).

« لقد اتفق ابن خلدون مع فلاسفة مسلمين آخرين على التركيز على مهمة النبوءة العمليّة أو السياسيّة وعلى أن النبي الأصيل ينبغي أن يتمكّن من تلك الفضيلة التي تتبحَّرُ بالأفعال الانسانية ونتائجها ، وتقرّرُ ما هو خير وما هو شر ، وتشرّع القوانين الأكثر فعالية لكي يتبعها الجميع ، ويوصلها لأتباعه بطريقة تحملهم على قبول توجيهاته وطاعتها »(4) .

ويختلط الالتزام بالالزام اختلاطاً عفوياً ومربكاً معاً في المقتبس التالي من كتاب الدكتور محسن مهدي المتعوب عليه التعب المضني والطويل النفس :

«The belief of the ruled in God as the source of this regime, and in the trustworthiness of the prophet and the truth of his teaching concerning

---

(1) Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldûn's Philosophy of History**,(A Study In the Philosophic Foundation of the Science of Culture), George Allen and Unvin Ltd, london, 1957, p. 284.(Underlining mine) and p. 267.

(2) الدكتور محسن مهدي ، فلسفة ابن خلدون التاريخية ، لندن ، 1957 ، ص284 ، (التوكيد لنا) . وص267 .

(3) Muhsin Mahdi, **OP. Cit,** p. p. 89 - 90 and , p. 183, note , I. .

(4) الدكتور محسن مهدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص89 - 90 . وص183 ، حاشية رقم1 .

veiled or hidden things, leads to the first characteristic of the regime of Law, i.e., **the bond of the ruler and the ruled is based on inner compulsion rather than on the hope of attaining some external good as is the case in rational regimes»(1).**

« يقود الايمان لدى المحكومين بالله كمصدر لهذا النظام السياسي ، وبمصداقية النبي وصدق تعاليمه المتعلّقة بالأمور المحجوبة عنهم والمخبأة عن مداركهم الى الخاصية الأولى لنظام الشريعة . ونعني بذلك أن الرابطة بين الحاكم والمحكومين **تستند إلى قسريّة داخليّة** ، أكثر مما **تستند إلى الأمل بالحصول على غنائم خارجيّة** كما هي الحال في الأنظمة السياسية العقلانية »(2) .

وتكثر التعليقات الناقدة حول تخبيصات هذه المقتبسات . غير أن المتمرسين في مفهوميْ الالتزام والالزام كما نفصّلهما لا تخفى عليهم هذه التعليقات . ثم أن همّنا هو همّ يختلف عن هذه الهموم .

3 ـ ابن خلدون :

وماذا عن ابن خلدون نفسه ؟

يظهر لنا بعد التدقيق العميق أن ابن خلدون هو نفسه لم تتضحْ له هذه المسألة : مسألة التمييز الواعي والدقيق بين الالتزام والالزام ، اتضاحاً بينّ المعالم .

تقرأ المقتبس التالي فيتبينّ لك أنَّهُ يميل نحو الالتزام بمفهومه للوازع :

« ولو كان كُلُّ واحدٍ قادراً على الظلم لوُضِعَ بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وُضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدرُ كلُّ أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسُكر إلا أن الظلم لا يقدرُ عليه إلا من يقدرُ عليه لأنه انما يَقعُ من أهلِ القدرة والسلطان فبولغ في ذمّه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه وما ربُّك بظلاّم للعبيد »(3) .

« ينبغي أن يكون لِكُل أحدٍ من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهلٍ »(4) .

ولكن ما ان « تتعمّق قليلاً في قراءَة المقدّمة » حتى ترى أَنَّ هذا الميل هو الاستثناء وليس القاعدة في تفكير ابن خلدون . الوازع عنده ـ على العموم وبالأخصّ ـ الإلزام .

---

(1) Muhsin Mahdi, OP. Cit, p. 237 . (Underlinin Mine).

(2) الدكتور محسن مهدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص237 ، (التوكيدان لنا) .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص288 - 289 .

(4) (المرجع ذاته ، ص220).

« اعلم أنه قد تقدّم لنا في غير موضع أنَّ الاجتماع للبشر ضروري ، وهو معنى العمران الـذي نتكلم فيه وأنه لا بُدَّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه »[1] .

وهذا المقتبس يردد ، على ما يظهر ، معزوفة رددها هي بدورها ابن خلدون أكثر من مرّة . احدى هذه المرّات تقول :

« ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم »[2] .

واذا كان الالزام ضرورياً لإقامة الاجتماع وبالتالي العمران ، فهو أولى بالأهميّة بالنسبة لتحقيق العلاقة السياسيّة . فهو عصب الملك والرئاسة لدى ابن خلدون . ولـكن هذا ليس سِوى مقدّمة وحسب للاصرار على موضوعة هذه الدراسة : ان ابن خلدون ، مَثَلُهُ في ذلك مَثَلُ دارسيه ، لـم يزعج نفسه بالتمييز الواضح والـدقيق بـين مفهومَـيْ الالـزام والالتزام .

وليس في هذا أي عجب : ذلك لأن أهميّة هذا التمييز نشأت بعدما تنبهنا الى أهميّة استبدال الالزام بالالتزام محوراً مركزياً للفلسفة السياسية الواقعية التي يمكن أن تفاخر[3] عقائديات العصر قوّة مبنى وأصالة مغزى ومعنى !

---

(1) المرجع ذاته ، ص302 - 303 .

(2) المرجع ذاته ، ص43 . وص190 وص132 وص166 وص157 وص167 وص172 وص202 .

(3) **النهار** ، الملحق الأدبي ، (الغلاف) ، تاريخ الأحد 18 تشرين الثاني ، 1970 (؟) .

ابن خلدون يعرض مَفْهُومَهُ لعلاقة التاريخ بالحكمة
وناصيف نصّار يشوهه !

1 ـ التشويه :

نبدأ بالتشويه الناصيف ـ نصّاري :

« عندما حاولنا تحديد مشكلة التاريخ ، أهملنا عبارة هي في غاية الأهميّة لبحثنا ، وتأتي بعد التمييز المقترح بين ظاهر التاريخ وباطنه . . . وهذه العبارة تربط علم التاريخ بالحكمة : « فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق »[1] . لقد أهملنا هذه العبارة التي تتضمّن رأي ابن خلدون في الموقع الحقيقي لعلم التاريخ حتى نبينّ بأفضل ما يمكن مقومات مشكلته وحدودها بالنسبة إلى تجربته السياسيّة وأصوله الفلسفيّة . . . . فالمسألة في نهاية المطاف هي مسألة معنى فكرة ابن خلدون القائلة بأن علم التاريخ يشكل جزءاً لا يتجزأ من علوم الحكمة »[2] .

حتى هذا المنعطف من الحجّة لا تبدو آثار التشويه . في الواقع لم يحصل التشويه بعد .

I ـ التهيئة للتشويه

ولكن ، وتهيئة لابراز التشويه الذي نقصد ، نلاحظ ، كما نطلب من القارىء أن يلاحظ معنا ، أن الاثنين ابن خلدون وناصيف نصار **يصفان واقعاً** فيما يتعلّق بموقع التاريخ : أو بعلاقة التاريخ بالحكمة . « فهو » أي التاريخ ، يقول ابن خلدون : **لذلك** أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق » . ويقول ناصيف نصّار : « المسألة في نهاية المطاف هي مسألة معنى فكرة ابن خلدون القائلة بأن علم التاريخ يشكل جزءاً لا يتجزأ من علوم الحكمة » .

II ـ التشويه

غير أن وصف الواقع هذا ينقلب ـ وعبر رحلة سندبادية يستغرق تفصيلها قرابة العشر صفحات ـ ينقلب هذا الوصف للواقع على يد ناصيف نصار وصفاً لغاية يريد ابن

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص209 .

(2) ناصيف نصّار ، **المفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص ص177 - 178 .

خلدون أن يحققها ولكنه لا يُفلح بذلك :

« ولهذا السبب ، ظلت ارادته في ادخال التاريخ في عداد علوم الحكمة دون التحقيق التام المطلوب . . . . . . إن ارادة ابن خلدون في الوصول الى الحكمة عن طريق التاريخ لم تكن في العمق سوى احتجاج واستنكار لحالة الغفوة التي كان الفكر يغط فيها »(1) .

فأي تشويه هو هذا التشويه ؟ ربما وقع الدكتور ناصيف نصّار في هذا المطب الفكري لعدم تنبهه إلى القاعدة المنهجيّة التي تميّز وصف الواقع عن التعبير عن رأي أو توضيح الغاية . وصف الواقع ، وبأبسط معطيات منطقه يصح أو لا يصح . فاذا وصفت مقوماته وصفاً ينطبق عليها حسب المتعارف من المعاني للألفاظ التي تستعملها في هذا الوصف ، صح ؛ والا فأخطأ . وأما التعبير عن الرأي وفيما بعد توضيح الغاية ، فإنه يتطلب ، خصوصاً إذا أردت تحقيق تلك الغاية عملاً تاريخياً ، التخطيط الذكي والجهد الدائب والعمل الموفق وتوفر الظروف المؤآتية ـ هذا فضلاً عن الوصف الصحيح للغاية المقصودة .

وابن خلدون ، لّما قال ، بلغة الدكتور ناصيف نصّار : علم التاريخ يشكل جزءاً من علوم الحكمة ، لم يكنْ يقرر غاية يريد أن يحققها . انه وصف واقعاً وحسب . صح اننا لم نعرف ـ حسب المقتبس المدروس ـ مواصفات ما يقصد .

2 ـ المواصفات :

فما هي تلك المواصفات :

« وفي باطنه نظر وتحقيق . وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق »(2) .

أصبحنا نعرف ، ومن فم ابن خلدون مباشرة ، لماذا يعتقد ابن خلدون أن التاريخ هو بالفعل ، وبقطع النظر عمّا يريده منه ابن خلدون ، « جزء من علوم الحكمة » . **لأنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق .**

I ـ التاريخ والحكمة

صح أن هذا هو تعريف ابن خلدون للحكمة ولكون التاريخ مرتبطاً ، في باطنه ، بهذا المفهوم . فهو « ولذلك » « أصيل في الحكمة عريق » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص186 .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص4 .

ولهذا لما سأل الدكتور نصّار قائلاً : « فالمسألة في نهاية المطاف هي مسألة معنى فكرة ابن خلدون القائلة بأن علم التاريخ يشكل جزءاً لا يتجزأ من علوم الحكمة » كان ، إما مضلّلاً وإما مناوراً .

فمعنى فكرة ابن خلدون قدمه ابن خلدون نفسه بلغة واضحة وصامدة وقوية وعميقة .

وقدّمها ، ابن خلدون ، فضلاً عن ذلك في بداية المطاف . وان ينقلها الدكتور ناصيف نصّار لتصبح في « نهاية المطاف » ، لهو أن يتغافل عن مبادىء علميّة كثيرة . أو ، على الأقل ، قُلْ : هو التذاكي .

II ـ وناصيف نصّار

من حق الدكتور نصّار أن يرفض تعريف ابن خلدون للحكمة أو للتاريخ كعلم ، وبالتالي أن يرفض علاقة علم التاريخ بالحكمة كما يفهمها ابن خلدون . وتَقَعُ عندها مسؤولية ذلك الرفض على عاتق الدكتور ناصيف نصّار . وهل يخشى مفكر من تحمل مسؤوليات مواقفه ؟

ولكن أن تشوّه فكر ابن خلدون ، وتحت ستار التحقيق المدقق في أفكاره ومعانيه وبمناورات بهلوانية معقّدة ، لهو ان تلعب ، من الزاوية المنهجية العلمية الرصينة ، لعبة غير بريئة ! هذا أقل ما يقال فيها !

3 ـ بهلوانية التزاكي

وتبدأ اللعبة هذه بإثارة السؤالين التاليين ـ وكأنهما تفتيشٌ عن « معنى » فكرة ابن خلدون ـ

« فهل تشتمل « المقدّمة » على كيفيّة جديدة لتصور الفلسفة ؟ بعبارة أدق ، هل يوجد في المقدّمة فلسفة للتاريخ ، مبنيّة على نقد الفلسفة النظريّة التقليديّة ؟ » .

I ـ سؤال مزدوج

إن هذا السؤال المزدوج سؤال وجيه ويصح أن يُسأل . ولكن ليس بحجّة التفتيش عن « معنى » فكرة ابن خلدون . لأن معنى تلك الفكرة كان ابن خلدون قد قدّمها قبل التعبير عن فكرته : وربط بين الاثنتين بـ « لذلك » .

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص178 .

II ـ اللعبة

وتنفلش لعبة التذاكي الناصيفنصّاريّة في الخطوة التالية :

« يمكن لطرح هذا السؤال الأخير أن يثير التعجب . ألسنا نرى أحسن المؤلفين يتحدثون بدون تردد عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة أو عن فلسفته التاريخيّة ؟ »[1] .

III ـ نماذج

ويقدّم لك الدكتور ناصيف نصّار نفسه نماذج « تمثل خير تمثيل **مجمل** الآراء » بالنسبة للموضوعة التي يريد أن يتساءَل حولها :

«**يتحدّث** فلنت عن ابن خلدون بحماس كبير ، ولكنه يبدأ عرضه بهذه العبارة : « فيما يتعلق بعلم التاريخ أو فلسفته (**تاريخ فلسفة التاريخ** ، ص86) .) . ويقول توينبي ، وهو أشدّ المؤلفين اعجاباً بابن خلدون ، أن «**المقدمة**» تنطوي على فلسفة للتاريخ هي أعظم عمل من نوعه في كل العصور وكل الأمكنة . (**دراسة في التاريخ** ، الجزء الثالث ، ص322 .) ولعل هذا ما حمل فيشل على وصف ابن خلدون بأنه « توينبي العرب » . ولكن العكس أصح . أما سارطون فإنه **أقل قطعاً** في حكمه على ابن خلدون ، ولكنه لا يقيم فرقاً مهما بين ابن خلدون بوصفه « أكبر مؤرخ في العصور الوسطى » وابن خلدون بوصفه واحداً من فلاسفة التاريخ الأوائل ، ورائداً ممهّداً لميكافللي وبودان وفيكو وكونت وكورنو » (**مدخل إلى تاريخ العلم** ، ص1770) ـ وأما بوتول ، فإنه يبدو متأثراً بطه حسين ، ويردّ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون إلى جزءٍ من فلسفته الإجتماعية . وفي الإتجاه نفسه ، بنى محسن مهدي أطروحته على الفكرة القائلة بأن ابن خلدون أراد إقامة فلسفة في التاريخ بحسب مقتضيات الشرع الاسلامي ومبادىء الفلاسفة الاسلاميين الكبار . وفي كتاب علي الوردي ، ينتقل التشديد من فلسفة التاريخ إلى فكرة المنطق الاجتماعي . وهكذا دواليك »[2]

« لا ريب في ذلك »[3] . لا ريب يخامر الدكتور ناصيف نصّار في أن موضوعة المقدّمة تشتمل على فلسفة للتاريخ موضوعة متعارف عليها ، متداولة بين كبار المؤلفين ذوي الوزن الفكري الثقيل من أمثال فلنت وتوينبي وفيشل وسارطون وبوتول وطه حسين ومحسن مهدي وعلي الوردي « وهكذا دواليك » ـ ولكن .

« ولكن ثمة ملاحظات عديدة يمكن ابداؤها على الطريقة التي يتم بها تقريب فكر ابن خلدون من

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته ، حاشية رقم(1) .

(3) المرجع ذاته .

الفلسفة الاجتماعيّة أو من فلسفة التاريخ »(1) .

هذه هي الخطوة الثالثة في لعبة التذاكي . إنها ، وبكل تواضع ، تودّ أن تلفت النظر الى أن « ثمة ملاحظات عديدة يمكن ابداؤها على الطريقة التي يتم بها تقريب فكر ابن خلدون من الفلسفة الاجتماعيّة أو من فلسفة التاريخ » .

IV ـ ملاحظتان ناقدتان

ملاحظتان جديرتان بالاهتمام بالنسبة لهذه المقطوعة :

الأولى ، أن المؤلّف لا يلزم نفسه بأن تكون الملاحظات التي يمكن ابداؤها صحيحة . وبمعزل عن هذا الالتزام ، تخسر ملاحظاته قيمتها . لماذا ؟ لأنك بامكانك ، بل بامكان مطلق انسان ، مفكر جدي كان أم غير جدّي ، أن يبدي ملاحظات بالنسبة لمطلق موضوع !

غير أننا نقدر أن نقرأ هذا الالتزام مضموناً في الإطار العام للبحث .

والثانية ، ان تلك الملاحظات (الصحيحة والمبررة ـ على الأقل افتراضياً) **تطال « الطريقة التي يتم بها تقريب فكر ابن خلدون من الفلسفة الاجتماعية أو من فلسفة التاريخ »** .

بكلمات مغايرة الموضوعة نفسها ليست موضع بحث بل الطريقة التي يتم بها اسناد الموضوعة .

وقد تبينّ فيما مرّ ، كما سيتبينّ فيما بعد ، أن الدكتور نصّار **يشوّه الموضوعة ذاتها** .
فهل هذا اهمال من المؤلف أم هو بالمقابل تجنّي وتعنّت من قبلنا عليه ؟

4 ـ تعريف « فلسفة التاريخ » :

وتأخذ اللعبة البهلوانية الناصيفنصّاريّة ـ لعبة التذاكي ـ منعطفاً جديداً في التالي :

« ولنقل أولاً أنه من الصعب جداً وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة « فلسفة اجتماعيّة » أو عبارة « فلسفة التاريخ (علماً بأن مفهوم التفسير ليس في أغلب الأحيان سوى بديل للتخلص من مأزق التحديد الدقيق) . فالفكر الحديث لا يزال ، بالرغم من تقدّمه في علم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة ، وربما بسبب هذا التقدم ، عاجزاً عن تقديم تحديد واضح حاسم لمضمون هاتين العبارتين . وفي الواقع ، لا تستطيع الفلسفات الحديثة المسمّاة فلسفات تاريخيّة(كفلسفة فيكو أو كونت أو هيجل أو ماركس أو اشبنغلر أو توينبي . . .) ، ولا الفلسفات القديمة (كفلسفة القديس أوغوسطينوس) ، ان تعطينا معلومات

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص178 .

إيجابيّة عن فكر ابن خلدون الاجتماعي التاريخي »(1).

I ـ تخبط

لاحظ انتقال الدكتور نصّار من موضوعة تعريف « فلسفة التاريخ » أو « فلسفة اجتماعيّة » الى موضوعة عدم استطاعة الفلسفات الحديثة أو القديمة « أن تعطينا معلومات ايجابية عن فكر ابن خلدون الاجتماعي التاريخي » . فهل هذا الانتقال مخطط ومقصود أم هو خبط عشواء ؟

II ـ التعريف

نبدأ بموضوعة التعريف .

يظهر أنه غاب عن الدكتور ناصيف نصّار مبدأ منهجي أولي : أن التعريف الحضاري (المقابل للتعريف القاموسي) لمطلق مصطلح أو تعبير هو عمليّة فيها من الاختيار ـ وهذا حق لمطلق كاتب ومفكر ـ ما فيها .

من هذه الزاوية يصبح السؤال الأصح لا : « ما هو التعريف الدقيق لما تعنيه عبارة . . . » ؟ بل ما هو التعريف الذي يصف ـ على أفضل ما يكون الوصف ـ العبارة. . . كما تتمظهر لدى ماركس أو هيجل أو . . . . ؟

ذلك لأن السؤال الأول ينطوي على أن هنالك مفهوماً « دقيقاً » « واضحاً و« حاسماً » لمضمون . . . بينما الواقع ـ وخصوصاً اذا استعرضت المعطيات التاريخيّة بالنسبة لهذه القضيّة ـ هو غير ذلك تماماً .

ومن هنا يصبح قول الدكتور ناصيف نصّار : « إنه من الصعب جداً وضع تحديد دقيق » وقوله : « فالفكر الحديث لا يزال . . . عاجزاً عن تقديم تحديد واضح حاسم » ، ضرباً من خلق المسائل ـ وعن عدم اطلاع على مبادىء المنهجيّة المؤتمنة ـ التي هي ليست بالحقيقة مسائل . انه ضرب من اصطناع الصعوبات بل افتعالها .

III ـ المطلوب

كان واجب الدكتور نصّار ان يتعرّف الى ما يعنيه ابن خلدون بذلك . وقد كان منه على قاب قوسين او ادنى .

وبدلاً من ان يكتفي بذلك كما بيّنّا ، وربما عملا بالقول المأثور : « كنيسة القريبة ما بتشفي »، فضل الحج الى اقاصي الاستنصاءات الفكريّة . وكان ان تعثر في

---

(1) المرجع ذاته ، ص ص178 - 179 .

حجه هذا أكثر من مرّة !

أما الموضوعة الثانية في هذه المقطوعة المدروسة فلا تهمنا معالجتها هنا المعالجة الدقيقة . اردنا منها ، منهجيّاً ، اظهار الانتقال الناصيف نصاري السريع حتى لا تقول المتسرّع من موضوعة الى موضوعة - الامر الذي نرى فيه اشارة ضياع !

أَم إنه كان بذلك يقدّم لاقتراح هام ؟

5 - المعيار :

وما هو هذا الاقتراح ؟

« فالمعيار في تمييز الفلسفة التاريخيّة هو درجة وعيها بأنها فلسفة للواقع التاريخي »(1) .

وهكذا ، وبعد اللتيا والتي ، يقتحم الدكتور ناصيف نصّار تلك المعمعة الصعبة - معمعة تعريف « الفلسفة التاريخيّة ». فيا لها من جرأة ؟!

ولكن ، وبمقياس هذا المعيار ذاته ، اليست فلسفة ابن خلدون التاريخية ، كما سبق وذكّرنا بها ، لِتَنطبق انطباقاً تاماً على هذا المعيار ؟ انه مقياس على قياسها بالضبط . هكذا نرى نحن .

غير ان الدكتور ناصيف نصّار على ما يظهر ليس من هذا الرأي - فما هو السبب يا ترى ؟

ام لهذا التجاهل - اذا لم يكن بالفعل جهلاً - اسباب واسباب ؟!

I - رحلة سندباديّة

على كل لنتابع رحلة الدكتور نصار . فهو يقول بهذه المناسبة :

« كان اوجيست كونت يزعم انه كشف عن قانون تطور الفكر البشري . الا انه لم يخلط بين زعمه ومهمّة المؤرخ او العالم الاجتماعي التجريبي ، فالهدف العام عنده كان « إعادة تنظيم » او « تجديد » او « إعادة تكوين » الإنسان الحديث على اساس نظرة فلسفيّة جديدة . وعند كارل ماركس ، يتعلّق العلم بالانسان الاجتماعي بنظرة فلسفيّة سابقة عليه ومؤسسة له في الصيرورة التاريخيّة الواقعة . وكذلك الحال عند القديس اوغوسطينوس الذي يجابه فكره اللاهوتي الفكر والدين الوثني لعصره ويقيم في وجههما نظرة مسيحيّة الى المجتمع والتاريخ الانسانيين . وبين المحدثين والقدماء ، يبدو ابن خلدون معزولاً : فهو لم يعرف الفلسفات القديمة للتاريخ ، والفلسفات الحديثة لم تعرفه »(2) .

II - الهدف منها ؟

فإلامَ يهدف الدكتور نصّار من هذه الاشارات جميعها الى كونت وماركس والقديس

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص179 .

(2) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص179 .

اوغسطينوس ؟ هل ليقدّم لنا امثلة على موضوعته ؟ إنها ـ واذا كان هذا مقصدها البعيد ـ لأمثلة سطحيّـة جداً . عدا عن انها ليست بالحقائق او الموضوعات التي يسلّـمُ بها ـ وعلى علاتها ـ التسليم العفوي .

ام إنها ضرب من المناورة ـ مناورة ذات مقصد : ان توهم القاريء المتوسط المعرفة والسطحي الثقافة بعمق معرفة الكاتب وشمولها وسعتها ؟!

لنرجع الى ابن خلدون ـ همنا الأول من هذه الدراسة ـ « وبين المحدثين والقدماء يبدو ابن خلدون معزولاً : فهو لم يعرف الفلسفات القديمة ، والفلسفـات الحديثـة لم تعرفه » .

فما معنى هذا ؟ انه يجهل فلسفة التاريخ ؟ وما همّـه من ذلك . لقد سبق وعبّـر عنها بقوّة وفصاحة واضحتين .

واذا دلت هذه التهمة لابن خلدون على شيء فإنها تدل على جهل الدكتور ناصيف نصّار ـ ملصقها ـ بفكر ابن خلدون .

وكم من ناقد عرَّض نفسه !

6 ـ التبرير اللامقبول :

ويفتّش الدكتور نصّـار ـ على هذا الصعيد من لعبة التزاكى ـ عن مبررات لحكمه الخاطيء على ابن خلدون : انـه يجهـل فلسفة التاريخ . ولما كان يفتش عن اسباب في غير محلها فمحكوم على محاولته ، منهجياً ، بالفشل المسبق .

فلهذا وحتى وان صحت موضوعاته التالية ، فهي غير مقبولة منهجياً . انها ضرب من تغطية الضلال بضلال من نوعه .

« وفضلاً عن ذلك ، لم يكن في البيئة الفلسفيّـة اليونانيّـة العربيّـة التـي تنفس فيهـا المقدّمـات الضروريّـة لتكوين فلسفة صحيحة للتاريخ . ومجرد الظن بمثل هذه الفلسفة لم يكن ممكناً أنْ يأتيه من ثقافته الفقهيّـة الدينيّـة . فما هو اذن معنى هذه العلاقة التي يثبتها بين علم التاريخ والحكمة ؟ »(1) .

لاحظ اولا انه لا يزال يفتش عن « معنى » علاقة علم التاريخ بفلسفة التاريخ . ولا غرو في ذلك . وماذا تنتظر من باحث عن امر ما ـ الا ان يطول ضياعه عنه وتفتيشه ـ طالما انه كلما رأى اشارة اصيلة تدل عليه يهملها ويبحث عن غيرها .

فكأنه عن سابق تصور وتصميم يطيل رحلة التفتيش هذه . ان مثله في هذا هو مثل

(1) المرجع ذاته .

سائق التكسي الذي يدور بالسائح مرّات ومرّات حول الموضوع المقصود حتى تطول الرحلة فيسجل العداد اكبر كميّة ممكنة من الاجرة .

ثم لاحظ ثانياً صيغة الموضوعة : « التي يثبتها بين علم التاريخ والحكمة » . فهي غامضه . لا تصف واقعاً ولا تعبّر عن رأي وبالتالي تقرر غاية او هدفاً . وهذا دليل آخر على الضياع الفكري - بسبب اهمال بعض المبادىء المنهجيّة الاولية .

فمن اين اتى ابن خلدون يا ترى بفلسفة صحيحة للتاريخ ؟ والبيئة الفلسفيّة اليونانية العربيّة التي تنفس فيها ابن خلدون لم تتوفر فيها المقدّمات الضرورية لتكوين مثل هذه الفلسفة ! نحن لا نسأل هذا السؤال . لاننا نعرف ما هي فلسفة ابن خلدون - اي ماذا يعني بها - بناءً على قوله الناطق بالعربيّة البدويّة الفصحى . اما ناصيف نصار . فلم يرَها بعد .

وانه ينكر على ابن خلدون « مجرّد الظن بمثل هذه الفلسفة » . ان هذا « لم يكن ممكناً أن يأتيه من ثقافته الفقهيّة الدينيّة » . فأي ادعاء هو هذا الادعاء .

فلو صحت هذه التكهنات الناصيف نصّاريّة لورطت صاحبها بالتفتيش - وربما عن طريق رحلة سندباديّة ثانية - عن المصادر الموثوقة لفلسفة ابن خلدون التاريخيّة . ولكننا بغنى عن هذه الرحلة . تكفينا مناورات الرحلة الحالية .

7 - « والحتمية » ؟

ولكن وقبل ترك هذه الموضوعة لا بُدّ لنا من تذكير القاريء والدكتور نصّار ايضاً بان الدكتور يعزو في مكان آخر من كتابه عدم نشأة الفلسفة التاريخية عند ابن خلدون الى اسباب اخرى . منها تركيزه على مشكلة المعرفة (1). ومنها عدم اقتدائه بالفارابي بانشاء فلسفة شاملة تربط مسائل المعرفة بمسائل العمل والوجود » (2). ومنها « تسليمه بالحتميّة الاجتماعيّة التاريخيّة » (3) .

« إن فلسفة تريد نفسها تفسيراً للواقع الاجتماعي التاريخي وحسب لا تستطيع الإضطلاع بمهمّات فلسفة الانسان كفاعل تاريخي » (4) .

وقد تتكامل هاتان الموضوعتان . ولذلك ، وبعد التنبيه الى هذه ، والتنبيه هذا له

---

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص3000 .

(2) المرجع ذاته ص301 .

(3) المرجع ذاته .

(4) المرجع ذاته .

حسناته المتعددة ، يستحسن ان نرجع الى متابعة الرحلة التي نحن بصددها ـ الرحلة التي يتنقل فيها الدكتور ناصيف نصار من مهوار الى مهوار ؛ ولا يكاد يسلم من مخاطر منزلق حتى يستهويه الانزلاق في منزلق ثان وثالث . . وآخر .

وقبل ان نترك هذه الموضوعة ، ثانية ، ينبغي ان نسأل ، وبناءً على المقطوعة المدروسة : « ما هي المقدّمات الضروريّة لتكوين فلسفة صحيحة للتاريخ » ؟

8 ـ المقدّمات الضروريّة لفلسفة التاريخ

سألنا ، بعدما استُدرجنا من قبل الدكتور ناصيف نصّار ، عن « المقدّمات الضروريّة لتكوين فلسفة صحيحة للتاريخ » ـ المقدّمات التي لم تتوفر في « البيئة الفلسفيّة اليونانيّة العربيّة التي تنفس فيها » ابن خلدون ، وبالتالي لم تتوفر له .

وهذا جواب الدكتور نصّار عن سؤالنا :

« كل فلسفة للتاريخ (وليس المقصود فلسفة المعرفة التاريخيّة بالمعنى النيو ـ كانطي) ، تحقق الشروط الأربعة الآتية : انها لا ترتد الى علم التاريخ ، وهي مدركة لحدود هذا العلم وتقصد الى تجاوزها ، ولاجل تجاوزها تلجأ الى نقاط ارتكاز خارجة عن العلم (قيم ، مبادىء ، معنى ، غاية ، . . .) ، وهي تفْضي الى موقف ميتافيزيكي يدعمها ، ويكون سابقاً او تتويجاً لها . »(1) .

يحق للدكتور نصّار ان يتصور ، وعلى مسؤوليته طبعاً ، المقاييس المختارة التي تعرّف «كُلّ فلسفة للتاريخ» . وها هو يفعل ذلك . وقد يكون هذا من مصلحة «فلسفة التاريخ » كما قد يكون من سوء حظها . يتوقف ذلك على اعتبارات كثيرة لا بد من التعرض لها في معرض محاكمة هذا التعريف الناصيف نصاري « للفلسفة التاريخيّة » . غير ان هذه المحاولة ، ولحسن حظنا ، ليست بالضروريّة لنا الآن . ذلك لانها ، بقطع النظر عما اذا كانت مستنسبه ام لا ، يبقى السؤال المنهجي الهام : هل يصح ان يحاكم الدكتور ناصيف نصّار فكر ابن خلدون بالنسبة لهذه القضيّة من زاوية مفهومه هو (ناصيف) فيما يتعلّق بفلسفة التاريخ ؟

الجواب ؟ لا حتما . إلاّ اذا اراد الدكتور نصّار ان ينفّس هو نفسه نقده لفكرة ابن خلدون بالنسبة لهذه القضيّة . ذلك لانه يختزل انتقاده ـ عندها ـ الى القول ان ابن خلدون وناصيف نصّار يختلفان بتعريف « الفلسفة التاريخيّة » ـ الامر الذي لا يحتاج الى برهان او تفصيل او حتى الى عرض .

ثم إنه ، وهذا ما حصل ، قد يشوّه فكر ابن خلدون .

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص181 .

ومن عادة الدكتور نصار ان ينفس ، هكذا ، انتقاداته كما تبين لنا في مجرى هذا البحث !

9 ـ تشريع :

ولا تقف أخطاء الدكتور ناصيف نصار بالنسبة لهذه المسألة عند هذا الحد . انه يركب مركب التشريع المنهجي مما يورطه في مقلب منهجي آخر حيث يقول :

« وخارجاً عن إطار هذه الشروط ، لا نجد فلسفة تاريخيّة بالمعنى الحصري ، بل نجد تأملات او نظرات الى الصيرورة التاريخيّة »[1] .

وهكذا ما لم يوفر ابن خلدون شروط الفلسفة التاريخية الناصيف نصّاريّة فلن تكون له فلسفة تاريخيّة . فهل هذا مأزق يرضي مطلق دارس لفكر ابن خلدون ان يجد نفسه متورطاً فيه ؟ هل يرضى الدكتور نصار نفسه ان يجد نفسه في هذا المأزق ، ويدّعي بانّه يحاول ان يتعرّف ، وبجديّة علميّة ، الى فكر ابن خلدون ؟

انه بالأَحْرى ، وفي رأينا المتواضع ، يطبخ ، له وللقارىء ، مقالب غير بريئة .

10 ـ والفلسفة ؟

أم ان التهمة التي تلتصق بالدكتور نصار هي غير هذه التهمة : انه ضائع . ذلك لأنه ، وبالرغم من انه يكرر الاشارات المفيدة الى أنَّ نقطة ما هي نقطة مهمّة « لفهم فكر ابن خلدون ، » يعود ليشطح شطحات ، واكثرها منهجية ، تضلله عن سواء السبيل .

خذ مثلاً موقفه من علاقة الفلسفة بما يقوم به ابن خلدون بقطع النظر عما اذا كان فلسفة تاريخ ام لا . فهو حيناً يصور ابن خلدون فلسفياً وان ببضعة مسائل ، وهو حيناً آخر ، ينفي عنه كل « نفحة فلسفيّة » .

« إن انشاء فلسفة للتاريخ يعني محاولة تبين اسس الوضع التاريخي في الوجود الانساني . وبما ان هذه المحاولة تجري في الزمن التاريخي ، فانه لا يتعين عليها ان تنتظر الانتهاء من البحث التاريخي حتى يأتي دورها للانطلاق . فالارتباط فيما بينها وبين العلم التاريخي هو ارتباط خارجّي . وهذه النقطة مهمّة لفهم فكر ابن خلدون الذي يريد ان يكون في الوقت نفسه تأريخياً وفلسفياً ـ فالمنهج الوضعي الذي تبناه ابن خلدون لا يعني انه يردُّ ، كالفيلسوف الوضعي ، الفلسفة الى العلم . بالنسبة اليه ، مشكلة التاريخ مشكلة فلسفية لأنها تتطلب أساساً ايستيمولوجيا ، وهي مشكلة علميّة ، لأنها تتعلّق بواقع تجريبي . فليس في تصوُّر ابن خلدون فاصل واضح بين مجال العلم ومجال الفلسفة فيما يتعلّق بتفسير الواقع

---

(1) المرجع ذاته .

الخارجي . المجالان يجتمعان في مشكلة المعرفة . مما يعني أن الفلسفة ليست مؤ جلة الى ما بعد الانتهاء من العمل العلمي ، وان العلم ليس معادياً لكل الفلسفة . ولذلك ، لا يشتمل مشروع ابن خلدون على مهمّة لاهوتيّة أو ميتافيزيقيّة ، بمعنى أنه لا يهدف الى تبيين خطة الهيّة في مجرى التاريخ أو الى تبرير موقف دوغمائي ، ولا ينطوي على نزعة تجريبيّة جذريّة ، لأنه يقبل بالاستعانة بمقولات التفسير العقلي الصادرة عن الفلسفة . وفي الواقع ، أحدث الحكم ببطلان الفلسفة انكماشاً وقصوراً في حسّ ابن خلدون النظري بحيث أنه ، رغم ما تمتع به من نفاذ واقعي مدهش ، لم يستطع أن يدرك وجود الفلسفة فيما هو أبعد من علم التاريخ » [1] .

مطلع هذه المقطوعة لا يدخل في بحثنا المباشر هذا . لقد سبقت الاشارة اليه . لانه تكملة لبحث « فلسفة التاريخ » . على كل حال ، واذا كان يعني شيئاً مختلفاً عما سبق واشارت اليه « المقدّمات » ، فإنه يصبح غير مفهوم لدينا .

والملاحظة ذاتها ـ عدم الوضوح او وحتى الفهم ـ تطال الكثير من التعابير التي تشتمل عليها هذه المقطوعة : « تنتظر الانتهاء من البحث التاريخي » « حتى يأتي دورها » ، فالارتباط . . . خارجي » ، و « الفلسفة ليست مؤ جَلّةُ » الخ .

لنركز إذاً على ما نفهمه ـ وعلى الخصوص الموضوعة المدروسة ـ الفلسفة . فابن خلدون ـ حسب هذا المقتبس ـ « يريد ان يكون في الوقت نفسه تاريخيّاً وفلسفياً . وكنا نود ان نرى مراجع خلدونيّة تثبت هذه الموضوعة . وكذلك فيما يتعلق بموضوعات كثيرة يثبتها الدكتور ناصيف نصّار هنا وصفاً لموقف ابن خلدون او لمنعطفات فكره ويتركها معلقة ، وبدون اثبات ، على اوتاد التأويل التقديري للقارىء .

وكذلك قوله « بالنسبة اليه ، (اي الى ابن خلدون) مشكلة التاريخ مشكلة فلسفيّة » ، و « المجالان (اي مجال العلم ومجال الفلسفة) يجتمعان في مشكلة المعرفة » . وكذلك قوله : « مما يعني ان المعرفة » السوسيولوجيّة تتسم بطابع فلسفي من حيث انها تهدف الى إثبات علاقات او نِسب عقليّة عامة قابلة لصياغة قانونيّة » [2] .

فعلم التاريخ ، اذن ، وحسب الدكتور نصار نفسه ، حسب الصورة التي يرسمها المصور ناصيف نصّار ، « على شيءٍ من فلسفة » .

ويزكي هذا التفسير قوله : « لم يستطع (ابن خلدون) ان يدرك وجود الفلسفة فيما هو أبعد من علم التاريخ » ـ مما يتضمن ان علم التاريخ مستثنى من هذا الحكم ، وانه يشتمل على بعض فلسفة .

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص181-182 .

(2) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 183 .

I ـ ضياع

غير انك لا تتقدّم في قراءة **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه) صفحتين اثنتين وحسب حتى تقرأ ، وبالنسبة للموضوعة ذاتها ، ما يلي :

« وبعبارة واحدة ، ان علم العمران عند ابن خلدون لا ينطوي في صميمه على اي نفحة فلسفيّة »[1] .

فماذا تسمّي هذا ؟ تناقض ؟ ام ضياع ؟ ام هو بالأحرى نتيجة طبيعيّة لذلك « التفسير التحليلي والجدّلي . . . . » ؟

II ـ ملاحظات ناقدة

يبقى ان هنالك ، وفضلاً عما سبق من ملاحظات ناقده ، بضعة ملاحظات لا بُدّ منها :

اولى هذه الملاحظات ، كيف تعلّل ـ اذا كان هنالك تعليل مقبول ـ المنعطف الفكري الناصيف نصّاري الذي يتخذه هذا المقتبس مع كلمة : « ولذلك » . انني لا ارى الربط الوثيق ـ بالاحرى ارى نوعاً من الانقطاع الفكري ـ بين ما قبلها وما بعدها .

وثانيتها ، ينعي الدكتور ناصيف نصّار على مشروع ابن خلدون انه « لا يهدف الى تبيين خطّة الهيّة في مجرى التاريخ » ولهذا معنيان : الاول ، انه لا يتبنى ابن خلدون هذه الموضوعه ، والثاني ، « انه تبناه ولكنه لا يهدف الى تبيانه » او الى برهانه .

في معناه الأول ، يخطىء الدكتور ناصيف نصّار خطأ جسيماً . وبرهاننا على ذلك يجده القارىء في الدراسة بموضوع « لله يدٌ في التاريخ » . من هذه الدراسات . أما قضيّة تبيان هذه القضيّة فأمر لا يحتاج الى برهان وتبيان ـ وخصوصاً لمن يستند ـ كما يفعل ابن خلدون ـ الى الشريعة ومبادئها واصولها الأوليّة .

وثالثتها ؟ تتعلق بمضمون القول التالي « ولا ينطوي على نزعة تجريبيّة جذريّة ، لأنه يقبل بالاستعانة بمقولات التفسير العقلي الصادرة عن الفلسفة » . ومضمون هذا القول ـ هذا اذا فهمناه ـ ان المشروع الفكري الذي ينطوي على نزعة تجريبيّة جذريّة لا يقبل بالاستعانة بمقولات التفسير العقلي الصادرة عن الفلسفة .

واننا لنشك كثيراً في هذه الموضوعة ـ المضمون . ولكن البحث في هذه القضيّة ،

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص185 .

ولكي يخرج عن إطار التكهنات ، ينبغي ان نستفحص عما يعنيه الدكتور نصّار بالضبط ـ على الأقل كان عليه ان يقدم لنا مثلاً واحداً يدلل على ما يقصد . ولأنه لم يفعل ، نقتصر على اثارة الشك وحسب بالنسبة لأمرين يتعلقان بهذه المسألة : معناها بالضبط ، وصحتها : وهذا ايضاً على صعيدين : هل تنطبق على ابن خلدون ام لا ؟ وبقطع النظر عما اذا كانت تنطبق على ابن خلدون ، هل تصحُّ على الاطلاق !

11 ـ قصدان للفلسفة :

ولا غرو ان يشرّع الدكتور ناصيف نصّار ثانية بل مثنى وثلاث وهو لم يلحظ ان التشريع المنهجي خطأ بل خطيئة منهجيّة مميتة :

« ان مقاربة الواقع تحت شارة المعرفة التعليليّة وضعت ابن خلدون خارجاً عن اشكالية تاريخيّة الوجود الانساني . اي انه احتفظ من الفلسفة بقصدها التفسيري البرهاني ، لكن على حساب قصدها الآخر ، الذي تفوق فلاسفةاليونان في الدفاع عنه، الا وهو التعمق في التأمل في وضع الانسان في الزمان . وهكذا نفهم أن الموضوعيّةهي المقولة المحوريّة في فكر ابن خلدون التاريخي ،وكيف أن مشكلة التاريخ عند ابن خلدون ليست فلسفيّة إلا على حدودها او هامشها ، وكيف ان الحكمة انكفأت على مجال التاريخ ،بدون ان تتوصل الى النفاذ الى السرّ العميق للذين يَصْنَعُونَهُ »[1] .

أن للفلسفة قصدان هكذا قال ناصيف نصّار .

وأن هذا تشريع منهجي وبالتالي خطأ غير مقبول هو أمر لا يحتاج إلى تبرير . وأنه ـ هذا التشريع ـ يشوّه فكر ابن خلدون ، يبقى احتمالاً وارداً حتى يبينّ لنا الدكتور نصار أنه لا ينزلق هذا المنزلق . وهذا أمر يصعب عليه جداً ـ هكذا نقرر بناء على ما نعرف عنه من شواهد وبينات يتشبّع بها هذا البحث بالذات .

ونستغرب من هذه الزاوية قول الدكتور ناصيف نصّار : و « هكذا نفهم ان الموضوعية هي المقولة المحوريّة في فكر ابن خلدون التاريخي » .

ونستغرب اكثر عندما نراه يردف : «وكيف ان »أي ، « نفهم كيف ان مشكلة التاريخ عند ابن خلدون ليست فلسفيّة الا على حدودها او هامشها » . ونكاد لا نصدّق اعيننا ! لقد سبق لنا ، وعلى الصفحة ذاتها ، ان قرأنا ما يتناقض مع هذا القول تناقضاً فاضحاً :

« بالنسبة اليه ، مشكلة التاريخ مشكلة فلسفيّة لانها تتطلب اساساً ابيستمولوجيا . . . » .

فهل يعقل ان تكون الفلسفيّة المستندة الى اساس ابيستمولوجي ، وبالنسبة لمشكلة

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص182 .

التاريخ عند ابن خلدون ، « ليست فلسفيّة إلا على حدودها او هامشها » ؟ .

هذا امر لا يصدّق على لسان من يدعي أنه تعرف ولو سطحياً على فكر ابن خلدون .

12 ـ الوجود الاجتماعي :

وكيف يفكر ابن خلدون بالوجود الاجتماعي ؟

يجيب الدكتور ناصيف نصّار عن هذا التساؤل بالتالي :

« والواقع هو ان ابن خلدون لا يبدو مهتماً بمشكلة فلسفيّة بالنسبة الى الحياة الاجتماعيّة . فالوجود الاجتماعي ، على العكس ، معتبراً دوماً عنده **كواقع حاصل** لا يمكن تجاوزه بسؤال نقدي . والحادثة الاجتماعية ، التي تظهر للعيان بفضل تكرُّر الحوادث التاريخيّة ، مطروحة على مستوى البلورة الوضعيّة لا يسبقه اي تساؤل فلسفي عن الانسان كحيوان اجتماعي او سياسي »(1)

ان هذا الوصف ليس بالوصف الدقيق لفكر ابن خلدون بالنسبة للوجود الاجتماعي . انه لم يعتبر دوماً عنده كواقع حاصل أي كمعطى اجتماعي . حبذا لو كان . لأنه لو كان ، لصحت موضوعة جورج لابيكا فيه ، الموضوعة التي يقدم لها بالتالي :

« . . . وحيث ان موقف ابن خلدون العام يعتبر عقلانياً صريحاً (موقف حدده بقوّة ر. برنشفيك ، بصورة خاصة ، في دراسته للحركة الثقافيّة في زمن بني حفص حيث يتحدّث بصدد ابن خلدون عن « عقلانيّة صلبة ومتزنة تخترق المؤلّف بمجمله » ، وعن « فكر حر » وعن « موقف علمي حقاً » انظر كتابه: La Berberie Orientale: Sous les Hafsides. Des origines à la fin du XV ème siécle, Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, T. II, P.390) .

فقد تساءلنا ماذا يحل بهذا الموقف على صعيد ملاحظة الظاهرات الدينية . . . لأن ابن خلدون يطمح الى تأسيس علم شمولي يمكن ان يحمل اسم تاريخ اوسوسيولوجيا او انتروبولوجيا . . . . ما السبيل الى التوفيق بين الارثوذكسيّة [السنة] والهم العلمي ؟بين الفوقانية والتاريخيّة ؟(2) .

والموضوعة الجورجلابيكيّة هي ان ابن خلدون عقلاني بدون مطلق استثناء .

I ـ خطأ مشترك

وتخطيء تلك الموضوعة كما تخطيء موضوعة الدكتور ناصيف نصّار للسبب ذاته :

---

(1) ناصيف نصار ، المرجع المذكور سابقاً ص183-184 .

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، تعريب د . موسى وهبي و د . شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص12 حاشية رقم2 .

ان ابن خلدون لم يعتبر الاجتماعي معطى ويبدأ منه تحليلاته .

لقد حاول ابن خلدون ان يثبت ان الاجتماع ضروري . وهذا هو مغزى المقدّمة الأولى من مقدّمات علم العمران(1) .

غير ان برهانه هذا لم يقتصر على المعطيات الاجتماعيّة والسوسيولوجيّة والعقلانية والاختبارية وحسب . لقد احتاج الى اللجوء الى الدين :

« فلا بُدَّ في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوتٌ ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء في حياته ولا يحصل له ايضاً دفاعٌ عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة حيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر . واذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فاذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني وإلا لم يكمل وجودُهم وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم . وهذا هو معنى العمران . »(2) .

II ـ وجورج لابيكا

وفي ضوء هذه المقتبسات المباشرة من قلم ابن خلدون نفسه كيف يمكن لكاتب جدّي مثل جورج لابيكا ان يعتقد ان الاسلوب الابنخلدوني كان عقلانياً بدون استثناءات هامّة ـ ولولا المعتقد الديني في الحجة السابقة لما استقامت حجة ابن خلدون ؟

ولكن ، لنا موعد مغاير مع جورج لابيكا ـ موعد تتوضح فيه معاً موضوعته وجوابنا عنها .

III ـ تخبطات ناصيف نصّار

تبقى تخبيصات الدكتور ناصيف نصّار ـ التخبيصات التي تكشفها هذه المقتبسات المباشرة من ابن خلدون :

واولاها ، ان ابن خلدون لم يعتبر الوجود الاجتماعي معطى اختبارياً : « فالوجود الاجتماعي ، على العكس ، معتبر دوماً عنده كواقع حاصل . . . » ؛ ان حكم ناصيف نصّار هذا يدل على سطحيّة نافلة في قراءته لما دبّجَهُ ابن خلدون .

ومن نافل القول ان قراءَة كهذه لا تصلح اساساً لدراسة مسؤولة في فكر مطلق مفكر ـ فكم بالحري بالنسبة لفكر ابن خلدون .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1980 ، ص ص41-44 .

(2) المرجع ذاته ، ص ص42-43 .

وثانيتها ، ان الحجة المركبة التي يقدمها ابن خلدون في المقدّمة الاولى ، ألا يصح ان تعتبر جواباً عن سؤال يتجاوز الوجود الاجتماعي ناقداً ؟ ولذلك يصبح قول ناصيف نصّار : « لا يمكن تجاوزه بسؤال نقدي » هو قول لا يصف موقف ابن خلدون وفكره وصفاً دقيقاً وصحيحاً .

وثالثتها ، اعادة النظر من قبل ناصيف نصّار بقوله التالي :

« فقد وجد ابن خلدون هذه المبادىء (مبادىء عقائديّة شرعيّة . . .) في خضم الحياة الاجتماعيّة ، وهو يواصل ملاحظاته واستقراءاته . . . مما اضطره الى اتخاذ موقف منها . وبالفعل جاء موقفه منها مزدوجاً ، فعلى الصعيد النظري الديني ، ابدى احياناً موقفاً نقدياً حتى يثبت رأياً خاصاً به ، الا انه على العموم ظل متمسكاً بالوجهة السوسيولوجيّة التي تنظر الى المبادىء المشار اليها من زاوية علاقاتها مع النشاط الاجتماعي»[1] .

وإعادة النظر هنا ينبغي ان تطال فكرة نصّار التالية : «أبدى احياناً موقفاً نقدياً حتى يثبت رأياً خاصاً به » . إن موقف ابن خلدون في المقتبس المدروس ليس نقدياً على الاطلاق . انه بالاحرى خضوعياً قبولياً تاماً .

ثم ان المبادىء العقائدية الشرعيّة المستنجد بها في المقطوعة المدروسة تكوّن الأساس لحججه السوسيولوجيّة . اذ لولاها لاخفقت الحجة السوسيولوجيّة في تحقيق مبتغاها .

ورابعتها ؟ إعادة نظر من قبل الدكتور نصّار نفسه بمقتبس آخر :

« وفي الواقع ، فإن الحجّة التي يستعين بها لحسم بعض المسائل البالغة الدقة هي في اغلب الحالات حجة سوسيولوجيّة ، لا حجة نظرية تأمليّة . وعلى سبيل المثال ، فهو يشرح ضرورة السلطة السياسيّة ومصدرها ـ وهي مسألة في واجهة المسائل الفلسفيّة ـ بمقتضيات الحياة الإجتماعيّة الطبيعيّة وما يلاحظ في الحياة الاجتماعيّة من استعداد الانسان للسيطرة ، معارضاً بذلك بعض الفلاسفة الذين يحلّون هذه المسألة ، تأملياً ، باللجوء الى مصدر الهي او بنوي »[2] .

ومتى صححت هفوات هذا المقتبس وتناقضاته مع مواقف مغايره للدكتور ناصيف نصّار فيما يتعلق بمواقف للفكر الخلدوني في هذه المجالات ، تبيّن انه اصبح عليه ان يصحّح جزءاً من المقتبس الأسبق .

وهذه هي خامستها : « والحادثة الاجتماعيّة، التي تظهر للعيان بفضل تكرر الحوادث التاريخيّة ، مطروحة على مستوى من البلورة الوضعية لا يسبقه اي تساؤل

---

(1) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص184 .

(2) ناصيف نصّار ، المرجع المذكور سابقاً ، ص ص184 -185 .

فلسفي عن الانسان كحيوان اجتماعي او سياسي » .

13 ـ تقييم لتقييم

اصبح لزاماً علينا إعادة النظر في التقييم التالي : (طبعاً بما يتعلق باحدى زوايا المثلث) .

« ومما يدعو للتفاؤل العريض أن كنا لا نجيل البصر النزيه فيما ألفه العرب المعاصرون من التآليف عن ابن خلدون من دون ان تطالعنا بعض هذه الخصائص العقليّة . (الفكر الصحيح والتثبت والروح النقدي واليقظة لدقائق الامور . والتفاني في سبيل كل تحقيق وتمحيص . والبصر الدقيق بطبائع الأشياء والغوص على لطيف اسرارها .) وانه ليمكن لك ان تضع في مقدمتها ثلاثة كتب تجد فيها ـ ناصعة ـ آيات التحليل الدقيق ـ العلمي او الفلسفي ـ مثلما تجد فيها أصدق الحرص على اجلاء الحق مع الاحتياط في تنكب السُبُل التي من شأنها أنْ تفسد البحث بتلويثه بلوثة الاسفاف او التمجيد الفارغ او الاحكام العامّةْ الجائرة .

أما تلك الكتب الثلاثة فأثنان منها كتباً بلغة الضاد . وهما كتاب ساطع الحصري : دراسات في مقدّمة ابن خلدون ، وكتاب علي الوردي : منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته » .

وأما الكتاب الثالث فكتب بالفرنسيّة وهو لناصيف نصّار وعنوانه : « الفكر الواقعي عند ابن خلدون »(1) .

كنا نلوم الترجمة لو لم يكن الدكتور ناصيف نصّار نفسه هو الذي نقل الكتاب من الفرنسيّة الى العربيّة . فالقضيّة ، اذن ، ليست قضيّة ترجمة . انها لمشكلة اعضل واعسر وادهى : انها تطال المنهجيّة والفكر في جذورهما العميقة .

إن الرجال ـ في معارفهم : قمما واطواداً ـ كالجبال . بعضهم اعلى من بعض !

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي ، في **الفكر العربي** ، مجلة الانماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز ـ آب ، 1980 ص41 .

« القوّة الخلدونيّة »

إذا لم تكن « القوّة » مرادفة « للعصبيّة » في قاموس ابن خلدون ، فإنها لتتداخل معها تداخلاً وثيقاً - إلى حَدٍّ يصبح معه الفصل بين الاثنتين ضرباً من البتر المشوّه .

1 - القوّة العسكريّة :

بمعناها العاري ، وعلى أدنى الدرجات في سلم التطور والظاهرات ، تقف القوّة على رجليها شكلاً من أشكال القوّة العسكريّة ، واذا فضلت لغة برتراند رسل على علاتها[1] (Bertrand Russell) قلت : « القوّة المعرّاة »[2] .

I - في عصر ابن خلدون

وعلى ذمّة روبير برونشفيك ، وحسب تصوير ناصيف نصّار لها ، تكوّن هذه القوّة : القوّة العسكريّة ، أساس السلطة السياسيّة في تاريخ المجتمع المغربي في القرن الرابع عشر :

« فإن مسألة التطابق بين فكر ابن خلدون وعصره تظهر بكيفيّة أجلى وأدق » .

« وفي الواقع كانت البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع المغربي في القرن الرابع عشر تقوم على انقسام السكان اجمالاً قسمين ، قسم يشمل أهل البدو على اختلاف أصنافهم ، وقسم يشمل أهل الحضر ، وعلى الأخص أهل المدن الراسخة في التاريخ . وكانت البنية السياسيّة الاجتماعية تتمظهر بشكل ملك اسلامي . إلا أنها كانت وثيقة الصلة بالبنية الاقتصاديّة الاجتماعية ، وذلك ، لأنه لم يكن للسلطة السياسيّة من أساس ، في نهاية المطاف ، سوى القوّة العسكريّة . المجتمع المغربي مجتمع اسلامي ، من حيث انه يتمسك بقوّة التقاليد الشرعيّة وبمبدأ الوحدانية القرآني . وقد أراد بعض زعماء الاصلاح الديني تطبيق جميع مبادىء الشريعة وفروعها . إلا أن الواقع العنيد لم يستجب لتلك الارادة . فقد كان نمط المعاش يتحكم بحياة البدو ، سواءٌ كانوا من العرب أم من البربر ، ويؤثر عميقاً في نظرتهم الى السلطة السياسيّة وفي تعاملهم معها . مما أدّى إلى نوعٍ من البلبلة السياسيّة المستمرّة ، وخصوصاً بعد وقوع الطاعون وتفاقم الحروب بين بني مرين وبني حفص وبني عبد الواد » .

---

(1) راجع كتابنا : **القوّة** في سلسلة : **قضايا الفكر السياسي** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1982 :

(2) Bertrand Russell , **Power** (A new Social Analysis), London, 1937

« إننا نعتمد ، لاجراء هذه المقارنة ، على الجزء الثاني من كتاب روبير برونشفيك : « **تاريخ تونس في عهد الحفصيين** » ، وهو يشتمل على تحليل مفصّل للمجتمع التونسي الذي لا تختلف بنيته عن بنية سائر مجتمعات المغرب في عصر ابن خلدون ، وعلى كتاب غوتيه : «**ماضي افريقيا الشمالية** » الذي يتضمّن هنا وهناك معلومات كثيرة ؛ نافعة »[1] .

II - في تجربته الخاصّة

هذا فيما يتعلّق بتاريخ المحيط الابنخلدوني .

وفيما يتعلق بتاريخ ابن خلدون نفسه بالنسبة لهذه القضيّة ؟

« ان تولي السلطة سبب للحصول على جميع الخيرات والملاذّ . إنه هَدَف في حدّ ذاته »[2] .

« ولكن اذا كانت الفكرة السياسيّة لم تتولد من العمل السياسي ، فهذا لا يعني أن ابن خلدون كان معارضاً لسيطرة الفكرة السياسيّة على العمل السياسي . المسألة هي مسألة كيفيّة قيام العلاقة بين الطرفين . ففي حياة ابن خلدون ، لم يكن الارتقاء إلى مستوى الفكرة السياسيّة إمكاناً حقيقيّاً موجوداً في صلب الحركة الاجتماعيّة السياسيّة وعلى العكس ، كان من الممكن بلورة نظرة ما سياسيّة ، إنطلاقاً من معلومات مستمدةٍ من الخبرة الحيّة أو من التراث - وهذا بالفعل هو الطريق الذي سلكه ابن خلدون » .

« والحق أن وضعيّة ابن خلدون النفسيّة والاجتماعيّة والذهنيّة كانت تؤهله للسلوك في ذلك الطريق بجدارة . فبينما كان منخرطاً في غمار الحياة السياسيّة حتى أذنيه ، لم يفقد القدرة على الرؤية الواضحة الدقيقة التي تدرك في وقت واحد تفاصيل الوضع وبنيته العامّة . ومن المعروف أن السير في وضع اجتماعي سياسي دائم التغيرّ يقتضي براعة وليونة وسرعة وقدرة على التوقع ، وعلى الأخص علماً بالثوابت التي تبقى رغم التغير . وعليه ، نفهم كيف أن حالة اللااستقرار في حياة ابن خلدون السياسيّة ساهمت في تفتيح ذهنه على جميع ظاهرات الحياة الاجتماعيّة السياسيّة . والذين يحكمون على هذه الحالة من خلال منظور معاصر ، ويرون فيها انتهازيّة ووصوليّة وعدم وفاء ، لا يفهمونها في إطار القرن الذي عاش فيه ابن خلدون ولا يدركون أهميتها العميقة في تمكين ابن خلدون من عدم الالتصاق وعدم الغرق في جزئيات دولة بعينها[3] . إن يقظة التفكير تحول التجريبيّة والذرائعيّة المحدودة الأفق إلى تعرّفٍ عقلاني على الواقع . وفي إطار هذا التعرف ، يتكوّن التصور العقلي للواقع السياسي الاجتماعي . وانطلاقاً من هذا ، لا يصعب تفسير الباقي ،وتبيين الغنى الذي ينطوي عليه تفاعل الممارسة والتفكير . وفي الواقع ، كان تنقل ابن خلدون المستمرّ بين دول متعددة ومتشابهة - وإذن صالحة للمقارنة - سبباً لكي يتحول إلى مراقب نفساني واقتصادي وتاريخي واجتماعي ، ولكي يدرك كيف يمارس الحكم ، ويعلم ما يجري في بلاطات السلاطين وما يشعر به الشعب ، **ولكي يعرف ما تشكله في السياسة القوّة العسكريّة** والمالية ، وما يقوي

---

(1) ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص303 حاشية رقم1 .

(2) **المقدّمة** ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص461 .

(3) روبير برونشفيك ، تاريخ تونس في عهد الحفصيين ، الجزء الثاني ، 1947 ، ص380 ، « حيث يوجد توصيح كافٍ للمسألة » .

الدولة أو يضعفها ، الخ . . . وإلى جانب مشاهداته العينيّة ، كانت قراءاته وتأملاته في كتب الفقه والتاريخ والسياسة تسعفه وتقدم له الإطار التصوري الضروري للسيطرة ذهنياً على عالم تجربته . وهكذا تلاقت عناصر التجربة وعناصر التفكير النظري في ذهن ابن خلدون ، وحملته معاً على إعادة النظر في مسألة التعقل »(1) .

تكثر الملاحظات الناقدة على هذه المقطوعة الطويلة ـ وخصوصاً تلك التي تستند إلى مبادىء المنهجيّة المؤتمنة .

غير أن هذا ليس همّنا المباشر الآن .

كما وأن ذلك ليس بالضروري ، منطقياً ، لقيام ما نقصد الإشارة إليه : أن تجارب عصر ابن خلدون السياسيّة ، وان تجربة ابن خلدون ذاتها ، كانت مفعمة بالأحداث التي تدعو إلى التنبه إلى أن القوّة العسكريّة ، تكوّن الأساس الأمتن الذي ينبغي أن يبني عليه السياسي الناجح ، السياسة الناجحة . بكلمات مغايرة ، لا تستغني عن القوّة : القوّة العسكريّة .

فهل لفتت هذه الظاهرة نظر ابن خلدون ؟
واذا كان الجواب إيجابياً ، فإلى أي مدى ؟
ثم ، وهذا هو السؤال الأهم ، إلى أي مدى لعبت هذه الظاهرة ، وعياً وتوكيداً ، دوراً أساسياً في سياق النظام الخلدوني ؟

2 ـ في النظام الخلدوني :

وتتداخل القوّة في النظام الخلدوني عبر مفاهيم مفتاحية ، العصبيّة ، الدولة ، الملك وغيرها .

I ـ القوّة والعصبيّة : الوحشيّة

صح أن ابن خلدون يردد ، وفي أكثر من مناسبة ، أن الغلب انما يكون بالعصبيّة . ولكن عند التدقيق يتبينّ أن ما يعنيه هو أن الغلب يتقرر للعصبيّة الأقوى . ذلك لأن القتال ، متى يحصل ، في إطار النظام الخلدوني ، وهو على الغالب يحصل ، بين عصبيتين أو أكثر .

فالعنصر الحاسم في الغلب ليس العصبيّة بحد ذاتها اذ المغلوب أيضاً هو ذو عصبيّة على الغالب ـ بل نوعية العصبيّة ، العصبيّة الأقوى ، العصبيّة الأكثر توحشاً :

---

(1) ناصيف نصّار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه) ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص ص46 - 47 وحاشية رقم1 . التوكيد لنا .

« واذا كان الغلب للأمم انما يكون بالأقدام والبسالة ، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب من سواه اذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوّة والعصبيّة »(1) .

يظهر ابن خلدون في هذه المقطوعة وكأنه يتناقض مع نفسه :

« هل « الواو » بين « القوة » و « العصبيّة » هي واو العطف ؟ فاذا كانت ، وهذا احتمال أكثر من وارد ، كانت لنا ، هنا ، بيّنة أخرى على أنّ القوّة هي غير العصبيّة ـ على رغم وشائج القربى الكثيرة والوثيقة الصلة بينهما .

ثم ، ما هي العلاقة بين « الأكثر توحشاً » والقوّة ؟ ظننا أن درجة التوحش تزيد أو تقلل من قوّة العصبيّة . عندها ، واما اتفق أن وافق ابن خلدون على هذا التفسير ، يخسر بذلك حقه بالقول : « اذا تكافآ في القوّة والعصبيّة لأنهما عندها لا يتكافآن .

أم أن هذا الاستهتار هو استهتار لغوي وحسب ؟

بامكانك أن تجد مخرجاً لابن خلدون من هذه الورطة ـ ان تعتبر أن التوحّش هو المظهر الخارجي « للقوّة » وان لهذه الظاهرة الخارجيّة بُعداً أو لُبّاً داخليّاً ـ نفسانياً يؤثر في الغلب حتى وان تساوت ، تكآفأت ، قوّة الفريقين .

ويبقى مع كل هذا الاتجاه العام للفكر الخلدوني واضحاً . تؤثر درجة التوحش في الغلب .

II ـ القوّة والعصبيّة : الإقدام والبسالة

وكذلك تؤثر درجة الإقدام والبسالة في نوعيّة العصبيّة ـ النوعيّة التي تؤثـر ، هي بدورها ، بالغلب الخلدوني .

وهكذا يتبينّ لنا أن للعصبية وللغَلْـب وللقـوّة في القامـوس الابنخلدونـي ابعـاداً نفسانية .

وترتبط هذه الأبعاد في التجربة الخلدونية بالبداوة : « الأعرق في البداوة» هو الأقرب إلى التمتع ، بأصالة ، بتلك الصفات النفسيّة ، وبالتالي فهو الأقرب إلى الغلب .

III ـ القوّة والعصبيّة : « الأعرق في البداوة »

فالأعرق في البداوة هو الأقرب إلى التغلب بفضل درجة توحشه ومقدار اقدامه وحِلّةِ بسالته .

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص438 .
راجع كذلك طبعة دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص121 وص126 .

وقيمة هذا التشريح لمفهوم الغلب عند ابن خلدون ، ما هي ؟
هي ضرب من الجسر بين الحضارة والبداوة في النظام الخلدوني .
وهي احدى الحجج التي تواجهها في النظام الخلدوني اذا اتفق وفتشت عن الحجج الخلدونية في الإنتقال من حالة البداوة إلى حالة الحضر .

وهي، وبفضل ما سبق، جزء من تشريح العملية السياسية ، أو اذا فضلت تعبيراً أقرب إلى الصورة الخلدونية ، لقلت : « الدورة السياسيّة » .

وهي ، استنتاجاً ، من جملة الفوارق الهامّة التي تميز ابن خلدون عن ماركس .
وفي هذا جزء وحسب من مضامين هذا التشريح الحضاريّة .

3 ـ العمليّة السياسيّة :

تتطور العمليّة السياسيّة حسب التفكير الخلدوني . وللقوّة أدوار تلعبها في مراحل هذا التطور .

نقتصر في هذا المقطع على بداية هذه العمليّة : على مَنشئِها .

ونسأل أولاً ، ما هي الحجج الخلدونية ذات العلاقة بهذا المنشأ ؟

I ـ الحجة النفسيّة

نجد أكثر من حجة لدى ابن خلدون بخصوص هذه البداية . وفي ما سبق عرضه نتلاقى والحجّة النفسيّة . سبق والتقينا بسببها الدافع : الوحشيّة ، والبسالة ، والاقدام . وليست هذه باللائحة الكاملة طبعاً ، التي تجعل التغلب أقرب . وهذه هي الحجة الغائيّة :

« التمدّن غاية للبدوي يجري إليها ، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها . ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده ، عاج إلى الدعة وأمكن نفسه الى قيادة المدينة »[1] .

هذه هي الحجة النفسيّة للدورة السياسية كما يعرضها لنا ابن خلدون . وقد ذكرنا سببين وحسب منها : الدافع والغائي . ولا نقصد تحليلها التحليل الدقيق ؛ لأن ما يهمنا هو ، أولاً ، لفت النظر إليها ، وثانياً ، الإشارة إلى بعض مفاعيلها الحضاريّة .

II ـ الحجة الطبيعيّة

والحجة النفسانية ليست الوحيدة في نظام ابن خلدون فيما يتعلّق بمنشأ الدولة . نجد حجّة طبيعيّة كذلك .

---

(1) ابن خلدون ، المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص413 .

« ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بُدَّ من وازعٍ يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّة من العدوان والظلم . . . . فيكونَ ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك ، وقد تبينّ بهذا أن للإنسان خاصة طبيعيّة ولا بُدَّ لهم منها »(1) .

فكأني باـن خلدون يقول ؛ في هذا المقطع من المقدّمة الأولى من مقدّماته لعلم العمران ، يحتاج الانسان كفرد إلى التعاون ولكن ليس بالتعاون وحده يحيا الانسان . يحتاج كذلك إلى الوزع . ليس بالاجتماع وحده يحيا الانسان . يحتاج كذلك إلى السياسة .

إن الاجتماع بدون سياسة هو واقع لا يستقر ، وقد ينهار سابقاً أم لاحقاً ما لم تتداركه السياسة . بل يذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك : لا بُدّ للاجتماع من السياسة ، وإلاّ سيطرت حالة الفوضى من الهرج والمرج » ـ الحالة المفضية إلى « فناء النوع » .

هذه هي الحجّة الطبيعيّة في نشأة الدولة .

III ـ الحجّة السياسيّة

وتجد ، ثالثاً ، حجّة سياسيّة في العمليّة السياسيّة لدى ابن خلدون :

« الملك منصبٌ شريف ، ملذوذ ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيويّة والشهوات البدنيّة والملاذ النفسانيّة ، فيقع فيه التنافس غالباً ، وقل ان يسلّمه أحدٌ لصاحبه الا اذا غلب عليه ، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة »(2) .

في الواقع تختلط في هذه المقطوعة عدّة حجج : النفسانية والاقتصادية والسياسيّة . أمَّا السياسيّة فهي الغالبة ـ فالتنافس على السلطة ، والتمسّك بها إلى حدّ التشبث التام ـ التشبث الذي يفرض على المنازعين مسؤوليات الصراع الدامي هي صفات سياسيّة في الأصل .

IV ـ الحجّة الاقتصاديّة

ولا تغيب عن ابن خلدون الاعتبارات الاقتصاديّة في لعبة السياسة . ان التداخل بين النفسانيات والاقتصاديات والقِوويّات في الطبيعة الإنسانية موضوعة مقبولة وواضحة .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 . (راجع كذلك ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص274-275 ، 480) .

(2) المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص461 .

ومـن هنـا تجـد بعض هذه الحجـة في النص الـذي سبـق وأشرنـا اليه في الحجّـة النفسانية . فالمغريات المدينيّة هي ، مباشرة أو مداورة ، مغريات اقتصاديّة في الأصل أو في الفروع . ويزكي هذا الاعتبار القول الخلدوني التالي : القول الذي يربط الاقتصاديات والسياسات عبر الطبيعة الإنسانية ربطاً يدل عن حكمة عميقة - وان متمادية بالتشاؤمية - وواقعية معاً :

« ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضٌ على بعض فمن امتدّت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدّت يَدُه الى أخذه إلا أن يصُدَّهُ وازع »(1) .

فهل يمكن الشك ، بعد الإطلاع على مثـل هذه المقطوعـة ، بأن للسياسـة بعـداً اقتصادياً ترتكز عليه ؟ بل أساساً مكيناً؟

وان لم يكن هذا الأساس مستقلاًّ ، فليس هذا مما يضيره نظرياً .

4 ـ ابن خلدون وماركس :

المهمّ في إطار هذا البحث هو التنبُّه إلى ثلاثة أمور على الأقل . واتفق أن هذه الأمور تحمل المغازي ، بالمقابلة ، بالنسبة للتمييز بين فكري ابن خلدون وماركس .

I ـ في إطار العملية السياسية

الأمر الأول ، هو أن العمليّة السياسيّة تنطوي ، وبحكم منشئيها حتى الآن ، على عنصر قووي واضح ـ وهذا العنصر القووي ليس ، لا بحكم طبيعتـه ولا بفعـل عملية اختزال ، اقتصادياً إلا بمعنى ثانوي جداً .

والأمـر الثانـي ، العمليّة السياسيّة ، وان تداخلـت تداخـلاً وثيق الوشائـج بالاقتصاديات ، ليست ، لا بحكم طبيعتها ولا بفعل عملية اختزال محكمة ، اقتصاديّة .

والأمـر الثالـث ، هو أن النفسـانيات تلعـب دوراً أصيلاً في العمليّة السياسيّة . ليست ، كما يزعم ماركس ، مجرّد انعكاس لقوى مادّيّة اقتصاديّة .

ومع هذا يمكن أن يتناسق الفكر الماركسي والفكر الخلدوني . قد ينقذ تناقضهما : بالأحرى ، قد ينقذهُما من التناقض ، فكرة التطور التي يتبنيانها . فكل مرحلة من مراحل التطور الحضاري ـ ومنها تطور الدولـة ـ تتصف بميزاتٍ خاصـة ؛ وتختلف عن صفـات غيرها من المراحل .

ويشفع بهذا التفسير كون المعطيات ـ بجميع أنواعها ـ التي يحللها ويفسرّها ماركس

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص127 . التوكيد لنا .

تختلف اختلافاً بيّنا عن المعطيات التي يحلّلها ويفسرّها ابن خلدون .

ثم أن الجو الثقافي الذي يتحرك فيه كل منهما يختلف جوهرياً عن ذلك الذي يتحرك فيه الآخر ـ الاختلاف الذي انعكس على منطلقاتهما الفكريّة ، وعلى استنتاجاتهما كذلك .

II ـ في المنطق : التطابق الديني والعمراني

تتساوق في رأي ابن خلدون القوّة العمرانية ، أو اذا فضلت العصبية ، بالأحرى نوع معين منها ـ القوي ، والعناية الالهيّة :

« إنه سبحانه وتعالى انما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردّهم عن مضارهم ، وهو مخاطب بذلك ، ولا يُخاطب بالأمر إلى من له قدرة عليه »(1) .

وهذا التطابق الربّاني العلماني أو بالأحرى العمراني غريب كل الغرابة على ماركس ؛ بينما هو ، وبالنسبة لابن خلدون ، من الأساسيّات الأصمد في بنائه الفكري الشامخ .

وما تجاهلها بعض الدارسين المدققين بالفكر الخلدوني إلا على حساب تشويههم له ولفكره .

غير أن ما يهمنا مباشرة هو تلمّس مفهوم القوّة وتأثيراتها في النظام الخلدوني .

5 ـ الغَلب الخلدوني :

ومن التشريح الداخلي للغلب تبينّ لنا أنه مفهوم مركب ـ وتتنافس في تركيبه الداخلي بحيث يؤثر في قوته عدّة من الاعتبارات : كالتوحش والبسالة والعراقة في البداوة .

I ـ العدد : عنصر قوّة

وقد ورد العدد عنصر قوّة .

« والعصبيّة انما هي بكثرة العدد ووفوره »(2) .

وواضح أن هذا التعبير الخلدوني فيه شيء من الاستهتار . إذ لا يمكن أن يكون العدد « إنما هو العصبيّة » . إنه بالأحرى من العناصر التي تتداخل والعناصر الأخرى في تركيب العصبيّة فتؤثر في « نوعيّة العصبيّة » ، أي في قوتها .

وهكذا ، فيتبع من ذلك ، أن العدد يدخل في معادلة « الغَلب » : اذ بقدر ما تقوى

---

(1) المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص526 . التوكيد لنا .

(2) المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص475 . (وطبعة بيروت ، 1981 ، ص163).

العصبيّة بقدر ما تقرب من الغلب .

ويدخل في هذه المعادلة : معادلة الغَلْب ، علاقة الرحم :

« إن شأن العصبيّة وقوتها انما هي بالقرابة والرحم لما جعل الله في ذلك »[1] .

ولا يسعنا في هذا المجال تعداد جميع العناصر التي تتداخل في معادلة الغَلْب الخلدونيّة . ذلك لأنها ليست بذات فائدة مباشرة لنا .

همّنا - في هذا المجال - أن نلفت النظر إلى بعض الأمور التي هي ضروريّة لفهم التفكير الخلدوني والتي لم يهتم بها ابن خلدون نفسه الاهتمام الذي تستحقه .

صح أن الغلب ، حسب ابن خلدون ، يتم بالعصبيّة . ولكن هذا يصح باعتباره لغة مختزلة لاعتبارات كثيرة ومهمّة يَنْبَغِي أن لا يتناساها قارىء ابن خلدون ولا دارسه . ليست العصبيّة ، بإطلاق ، هي التي تحقق النصر . إنما بعض صفاتها - نوعيّة العصبيّة ، قوتها ، هي العنصر الأكثر حسماً بالنسبة لهذه القضيّة .

والغلب شيء . والعصبيّة شيء مختلف . ويتداخلان كثيراً . ولكنهما ليسا بالشيء الواحد . ومن المفيد أن يعرف قارىء ابن خلدون - بعض الأمور لا كلها - التي تتعلق إما بالمشتركات بينهما وإما بما يتمايزان فيه .

ثم أن الاثنين متغيران ومركبان . وينالهما التطور .

كما وأنهما يؤثران تأثيراً مباشراً وتأثيراً غير مباشر باتساع الملك وطول أمده .

II - العدد : يحدد « اتساع الدولة »

يقول ابن خلدون بهذا الصدد :

«يقال أن عدد بني مرين في أوّل ملكهم كان ثلاثة آلاف وإن بني عبد الواد كانوا ألفاً إلا أن الدولة بالرفه وكثرة التابع كثرت من اعدادهم وعلى هذه النسبة في اعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها »[2] .

III - العدد يحدّد « طول أمدها »

ويردف ابن خلدون قائلاً :

---

(1) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص295 .

(2) المرجع ذاته ، ص163 .

« وأمّا طول أمدها ايضاً فعلى تلك النسبة »[1] .

IV ـ عمر الحادث من قوّة مزاجه

ويردف ابن خلدون ايضاً قائلاً :

« لأن عمر الحادث من قوّة مزاجه ومزاجُ الدول انما هو بالعصبيّة . فإذا كانت العصبيّة قويّة كان المزاج تابعاً لها وكان امدُ العمر طويلاً »[2] .

في هذا المقتبس نقرأ المبدأ الذي على أساسه يبيّن ابن خلدون ربطه بين العدد من جهة وقوّة العصبيّة من جهة ثانية . وعبر هذه القوّة يربط ايضاً بين العدد « ومدى اتساع الدولة » كما بينه « و « بين طول امدها » .

هذا هو مبدأ المزاج في عرفه . وينعكس على تفكيره العمراني .
وفي هذا المقتبس كذلك نقرأ التمييز الذي ذهبنا اليه سابقاً ـ التمييز بين العصبيّة من جهة ونوعيّة العصبيّة من جهة ثانية . وقوّة العصبيّة هي صفة من الصفات الدّالة على نوعيتها . ونكرر انه ، من هذه الزاوية ، يصبح قوله :

و « العصبيّة انما هي بكثرة العدد ووفوره »[3] .

قولاً فيه الكثير من الاستلشاق ـ على الأقل على صعيد اللغه .

V ـ العدد ، والقوّة ، والعصبيّة

وهكذا يدخل العدد ، عبر العصبيّة ، عنصراً من عناصر المزاج للدول . فيقرر ، بقدر ما يحق له ان يقرر ، طول عمر الدولة ، » ومدى اتساعها .

وعن طريق هذا التطور تلعب القوّة ، كما العدد ، دوراً اسياسياً بارزاً .
ويتطور هذا الدور ليصبح فيما بعد ، وبفضل الدولة ، حضارياً مرموقاً .

VI ـ التوحش والمزاج ، واتساع الدولة

ويشارك التوحش ، عبر مبدأ المزاج ، في هذه المزيّة : تأسيس الدولة واسعة النطاق . وعلى ما في ظاهره من تنافر ظاهر وتناقض ، يسهم التوحّش في عمليّة حضارية من نوع فريد . « ان الأمة اذا كانت وحشية كان ملكها اوسع :

« وذلك لأنهم اقدر على التغلّب والاستبداد كما قلناه ، واستعباد الطوائف ، **لقدرتهم على محاربة**

---

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته .
(3) المرجع ذاته .

الامم سواهم ، ولأنهم يتنزّلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم ، وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الاكراد والتركمان واهل اللثام من صنهاجه ، وايضاً فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه ، ولا بلد يجنحون اليه ، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء . فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود افقهم ، بل يطفرون الى الأقاليم البعيدة ، ويتغلبون على الأمم النائية »[1] .

يستعرض ابن خلدون في هذه المقطوعة المواصفات ـ ومنها النفساني كما منها الحيواني ، ومنها الاجتماعي ، كما منها الجغرافي ـ التي تجعل من « المتوحشين » أقدر على التغلب » .

ومن هنا اصبحت جميع هذه الاعتبارات ، وباعتراف ابن خلدون نفسه ، من جملة العناصر التي تتداخل لتؤلف مركب الغلب . هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، إنها تسهم ، ومن منطلق كونها عناصر مكوّنة ، في تكييف العصبيّة . انها تشارك في مزاج العصبيّة التي هي مزاج الدول . انها مما يحدد نوعية العصبيّة .

ومن هذا المنطلق بالذات ، وعن هذه الطريق ، تبدأ اسهاماتها في لعبة الحضارة .

6 ـ تطور الدولة الخلدونية :

نختار على هذه الطريق بعض المحطات : المحطات التي تبين الادوار الحضارية ، او بعضها ، التي يقوم بها مركب الغَلب المتغير حسب التفكير الخلدوني . ونكون بهذه الطريقة نبيّن مهمّات نوعيّة العصبيّة في العملية السياسيّة ، وعبرها ، في اللعبة الحضاريّة .

I ـ الطور الأوّل

يصف ابن خلدون هذا الطور بما يلي :

« الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدي الدولة السالفة قبلها . فيكون صاحب الدولة[2] في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبيّة التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعدُ بحالها »[3] .

---

(1) المقدمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص447 . (التوكيدات لنا) .

(2) تصحيح عن طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957) .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص175 .

وانه لتحصيل حاصل انه ، وحسب ابن خلدون ، يتم هذا الغَلْب بنوعيّة العصبيّة .

II ـ التلازم بين أطوار الدولة ونفسيّات القائمين عليها

ويعتقد ابن خلدون ان هنالك تلازماً بين كلي دور من اطوار الدولة هذه وهي على الغالب خمسة : « وحالات الدولة واطوارها لا تعدو في الغالب خمسة اطوار »[1] ـ وبين اخلاقيات ونفسانيات القائمين عليها :

« اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة . ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلْقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه »[2] .

ومن نافل القول ان دراسة هذه العلاقة دراسة مفصلة تبقى من الموضوعات الأكثر إثارة . وذلك على صعيدين :

الصعيد الاول ، هو التعرّف ، وبطريقة ادق واشمل على التفكير الخلدوني ذاته ؛

والصعيد الثاني ، هو الاطلاع على منعرجات حضاريّة ذات قيمة تاريخية عامّة .

ولكننا هنا لسنا بهذا الوارد . همنا التفتيش عما يؤثر ويتأثر بالقوّة .

III ـ الطور الثاني

يقول فيه ابن خلدون :

« الطور الثاني طورُ الإستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة »[3] .

الصفة ذات العلاقة بالقوّة والتي تميّز بين الطور الأول والطور الثاني هي صفه « الانفراد دونهم بالملك » .

أما مبررات هذا الانفراد فقد تناولناها في مناسبات مغايرة .
همنا الآن ان نتعرف على ما يلازمها من صفات واعتبارات .

ولكن وقبل هذا ينبغي ان نشير الى غموض في مفهوم ابن خلدون « للعصبيّة » .

---

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته .
(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص175 .

IV ـ غموض « العصبيّة »

نتذكر من بحوثنا السابقة بتلك الخلفيات ـ وخصوصاً في بحث « الفردانية » ؛ وكذلك في صيغة « العصبيّة انما غايتها الملك » وفي تصحيحنا لها ، ان ابن خلدون يعزو هذه الامور كلها ، بقصد تفسيرها ، الى العصبيّة .

« فالانفراد دونهم بالملك » ، حسب ابن خلدون ، يفسرّه لجوؤهُ الى العصبيّة . وكذلك عدم انفراده بالملك في الطور الأول للدولة : «لا ينفرد دونهم بشيء لان ذلك هو مقتضى العصبيّة التي وقع بها الغَلْب وهي لم تزل بعد بحالها » .

فالعصبيّة اذن ، تفسر حسب ابن خلدون ، الانفراد بالملك وعدم الانفراد بالملك ـ الأمر الذي يدل ، على الأقل ، على غموض وعموميّة هذا المفهوم لدى ابن خلدون .

ومن هنا ينشأ المبرر المنهجي الأول لتمييزنا في « عصبيّة » ابن خلدون بين العصبيّة ذاتها وبين « نوعيتها » ـ وفي إطار هذه النوعية للعصبيّة ـ قوتها .

V ـ مُلازِمات الطور الثاني

وماذا تكون ـ يا ترى ـ حسب ابن خلدون ملازمات هذا « الانفراد دونهم بالملك»؟

« ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف اهل عصبيته وعشيرته والمقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه فهو يدافعهم عن الامر ويصدُّهم عن موارده ويردُّهم على اعقابهم ان يخلصوا اليه حتى يقر الامر في نصابه ويفرد اهل بيته بما يبني من مجده فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ماعاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد لان الاولين دافعوا الاجانب فكان ظهراؤ هم على مدافعتهم اهل العصبيّة باجمعهم وهذا يدافع الأقارب لا يظاهره على مدافعتهم إلاّ الأقل من الأباعد فيركب صعباً من الامر . » [1] .

فمن ملازمات الانفراد بالملك ـ بالاحرى محاولة الانفراد ـ التورط في عملية « استبداديّة » اصعب من عملية الطور الأول : « مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر واشد » . لماذا ؟ لان الاولين دافعوا الاجانب . اما هذا فيدافع الأقارب . وكان من ظهرائهم ـ اي ظهراء الاولين الأقارب : « اهلِ العصبيّة باجمعهم . أما هذا فلا يظاهره على اقاربه « الاّ الأقل من الأباعد فيركب صعباً من الأمر » .

VI ـ « العصبيّة » ضد العصبيّة

الاستنتاج من هذا ان العصبيّة التي تساندت في الطور الأول من اطوار الدولة قد انقسمت الى عصبيتين . على الأقل ـ في الطور الثاني .

---

(1) المرجع ذاته ، ص176-175 .

وهذا الانقسام بدوره يدفع الى نصر احدهما وغلبة الآخر (او الاخرين) .

فهل العصبيّة هي التفسير ؟ كلا .
بل انها نوعية العصبيّة .
انها « قوة » العصبيّة المنتصرة « وضعف العصبية المهزومة .
وتنعكس هذه القوّة في لغة ابن خلدون : « لجدع الأنوف » . وهذا بُعدٌ من ابعادها الحضاريّة .

وتقرأ فيه نفسيّة معينة : نفسيه القهر والاكراه .
كما تقرأ فيها مواصفات سياسية يقتضيها الحال : اصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع . وقد لا يكفي هذا بالغرض ، فيتطلب الاستكثار من ذلك .

والغرض ؟ ما هو ؟ « جدع انوف اهل عصبيته !

ويمكن الاسترسال في تفنيد هذه المواصفات ومعانيها . غير اننا لا نرغب بالاسترسال . يكفينا ، وخصوصاً لتبيان موضوعتنا ، التلميح في هذا المكان ـ وقد تمادينا فيه الى حدٍّ اصبح معه تصريحاً !

VII ـ الطور الثالث

ويقول فيه صاحب المقدّمة :

« الطور الثالث طور الفراغ والدعّة لتحصيل ثمرات الملك . . . . حتى يظهر اثرُ ذلك عليهم في ملابسهم وشكلهم وشاراتهم يوم الزينة فيباهي بهم الدول المسالمة ويرُهب الدول المحاربة وهذا الطور اخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزّهم موضحون الطرق لمن بعدهم »(1) .

وتخف هنا ـ في هذا الطور الثالث من اطوار الدولة ـ مهمّات القوّة .
اصبحت تعمل بالتلميح والاشارة « وترهب الدول المحاربة » .
وهو على كل حال « آخر اطوار الاستبداد » .

ويتضح هنا ايضاً أنّ « الاستبداد » حسب ابن خلدون مفهوم مرن ـ ولهذه المرونة في التفكير الخلدوني نفحة حضارية حديثة .

وحديثة ام لا ، يبقى فخرها العلمي الأبْقى انها صحيحة . وهكذا ، أغلب المفاهيم الاجتماعية والسياسيّة الأوليّة . ان التفكير الجامد الذي يعبّر عن ذاته في مفاهيم متزمتّه في هذه الحقول المتطوره المتغيّرة والقابلة للنمو وللفناء لهو تفكير يضع رجلة ،

(1) المرجع ذاته ، ص176 .

بفعل هذا الخطأ الذهني ، في فخوخ الخطأ التنظيري من جهة وبالتالي ، وعفـواً ، في فخوخ الاخطاء العمليـة ـ والمسلكيّـة . وتبقى هذه الظاهره في الفكر الخلدوني من جملة الأعتبارات التي يفرض ، عَبْرها ، احترامه على عقول الفاهمين من رجالات العلم في كل عصر ـ وعلى الخصوص في عصرنا هذا ـ اللهمَّ الا المكابرين .

VIII ـ الترف

وللتدليل على ان هذه الظاهرة الخلدونية متأصلة في الفكر الخلدوني لاحظ تطبيقها على مفهوم الترف .

ثم اننا نختار هذا المثل لانه يساعدنا على المقابلة بين اطوار الدولة :

« في أن الترف يزيد الدولة في اولها قوّة إلى قوتها » .

« والسبب في ذلك ان القبيل اذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والوُلْدُ والعموميّـة فكثرت العصابة واستكثر ايضاً من الموالي والصنائع وربيت اجيالهم في جوّ ذلك النعيم والرَّفه فازدادوا به عدداً الى عددهم وقوّة الى قوّتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العـدد فإذا ذهـب الجيل الأول والثانـي وأخذت الدولة في الهرم لـم تستقل اولئك الصنائع والموالي بانفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها لانهم ليس لهم من الامر شيء انما كانوا عيالاً على اهلها ومعونة لها فإذا ذهب الأهل لـم يستقلّ الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشى ولا تبقى الدولة على حالها من القوّة »(1) .

نلاحظ ، بادىء ذي بدءْ ، ان الجيل لا يرادف ، في قاموس ابن خلدون ، الطور في حياة وتطور الدولة . هنالك ، حسبه ، ثلاثة اجيال على الغالب للدولة وخمسة اطوار . ولكن هذا ليس بالأمر الهام بالنسبة لموضوعتنا .

المهم أن نظهر مرونةمفهوم الترف لدى ابن خلدون. فهو في أول الدولةيزيدها قوّة على قوّة،وفي متوسطها وما بعد يصبح عنصر ضعف وافساد. صح أنه لا يقوم بهاتين المهمتين المتناقضتين بمفرده ولوحده ـ بل بفضل تداخله مع عناصر واعتبارات اخـرى . ومع هذا يبقى ، بصفته مفهوماً مرناً ، اصدق لوصف الواقع الحضاري ، ومعبراً ، في الوقت ذاته ، عن مرونة التفكير الخلدوني .

وأما تأثيره على القوّة ، وعبر العصبيّة ، فهو تأثير سلبي مُفْسِدٌ(2) .

IX ـ الطور الرابع

وهذا ما يقوله فيه ابن خلدون :

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص174 . وص205 .

(2) المرجع ذاته ، ص140 ؛ وص194 ؛ وص ص168-169 ، وص223 ، وص295 .

« الطور الرابع طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلّداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعْل بالنعْل ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم أبصرُ بما بنوا من مجده »(1) .

وصفة هذا الطور القوّية - واذا فضلت التعبير الخلدوني، قلت : « مزاجه » . هي القنوع والمسالمة .

ومن هنا تخسر القوّة مبرر وجودها . بالاحرى ، في هكذا جوّ ، تصبح القوّة عبئاً على صاحبها .

أما الظاهرة الحضاريّـة الملازمة للقنوع والمسالمة فهي ظاهرة التقليد : « فيتبع آثارهم حذو النعْل بالنعْل ». و« يقتفي طرقهم » ولا يخرج عن تقليدهـم . بالاحرى ، يرى ان في مثل هذا الخروج « فساد امره » .

وما هي المغامرات التي تستنظرها ممن يرى في المـاضين من اسلافـه « أنهـم أبصر (منه) بما بنوا من مجده » ؟

ان تتوقع من هكذا شخص مطلق مغامره هو ان تتخطّـى حدود الواقعيه !

X - الطور الخامس

يصفه المغربيُّ هكذا :

« الطور الخامس طور الاسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولّوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسة واصطناع اخدان السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها مستفسر الكبار الاولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعاً من جنده بما انفق من اعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقّده فيكون مخربّـاً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه بُرْءٌ الى ان تنقرض »(2) .

الصفة المميزة لهذا الطور هي « الاسراف والتبذير » .

وليس للقوّة ، بمعناها الخلدوني ، من دور في هذا الطور على ما يظهر .

فالاتلاف ، والتبذير على الشهوات ، « واصطناع اخدان السـوء » هي من جملـة الأسباب التي تجعل « صنائع سلفه من كبار الاولياء في قومه » « يضطغنـون » عليه ؛ و

(1) المرجع ذاته ، 176 .
(2) المرجع ذاته ، ص176 .

« يتخاذلون عن نصرته » .

ويستبعد البعض من جنده « بما انفق من اعطياتهم في شهواته » .

واذا كان الطور الرابع هو طور التقليد فهذا الطور الخامس هو طور الهدم والتخريب .

وفي هذا الطور ايضاً تحصل في الدولة « طبيعة الهرم » . ويستولي عليها المرض الذي لا بُرء منه . « الى ان تنقرض » .

وهكذا شأن كل دولة ، لا بُدّ وان يعرض فيها عوارض الهرم ، بالترف والدعة وتقلّص ظل الغلب »(1) .

XI ـ دوريّة التاريخ

وتقرأ في هذا ، اذا رأيت ان تصل بين ابن خلدون وغيره من مفكري التاريخ ومفلسفيه، نظريّة خاصّة في دوريّة التاريخ .

وتلعب القوّة دوراً في هذه النظريّة .

ولكن لا النظريّة ولا دور القوّة فيها تخضع لقواعد التحقيق العلميّة . ولذلك فهي تعتبر من الرؤى التاريخيّة التي قد تستلفت المخيلّة وحسب . ولكنها ، وحتى على هذا المستوى ، تشبه غزل البنات ، تسلّي بعض الوقت ثم تختفي دون ان تسمن اوتغني عن جوع .

ولهذا نعتقد ان افضل طريقة للردّ عليها هي معالجة ما ينعكس عليها سلباً او ايجاباً من نظريات . وتصبح ، من هذه الزاوية ، الملاحظات التي تطالها ، تطالها مداورة لا مباشرة . وهكذا يصبح على المهتم بفلسفة التاريخ ان يتلمّس مطاعن هذه النظريّة في معالجة نظريات مغايرة لها .

XII ـ واقعيّة السياسة

وهنالك ظاهرة خلدونية ثانية ، يتمّخض عنها هذا البحث ، تدفع بالعقليّة الخلدونية دفعاً قوياً نحو مشارف الفكر الحديث . نسمّي هذه الظاهرة، ولأكثر من سبب ، بالواقعيّة السياسيّة .

وتبرز هذه الظاهرة بمقابلة ابن خلدون باحد سلفائه ؛ قل الفارابي .

ونجدد موضوع المقابلة ، حتى لا تتيه في متاهات الاختلافات بينهما ، بمفهوم

(1) المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص692 .

الدولة . وحتى هنا نحدد المقابلة بمفهوم السلطة - وخصوصاً في « السلطة الفعليّة » .

يقول الفارابي :

« انها في يد من لا تكون به حاجة في شيء الى انسان يرشده »(1) .

وفي هذا كما ترى ، انعكاس وربما انعكاس مشوّه معاً للواقع السياسي وللفكر الافلاطوني ، لنظرية « الفيلسوف الملك »(2) . ولكن ليس هذا همنا المباشر .

ما هو رأي ابن خلدون بالنسبة لهذه المسألة ؟

« انها في يد الحاكم الذي يقتدر على التغلب وقهر الناس وحملهم على جادته » .(3) .

وتكثر ، بالنسبة لهذه القضيّة الأمثلة والآراء - وجميعها تستحق الدراسة المفصّلة والمتعمقة . ولكن همنا من هذه القضيّة قد تبينّ ، هكذا نأمل ، مما سبق ذكره . فنكتفي ، لذلك ، بهذه المناسبة .

7 - القوّة ونشأة المجتمع

وكما في العقد الاجتماعي كذلك في المفهوم الخلدوني لبداية الاجتماع بالنسبة لقدرة الانسان الفرد . إنها غير كافية لسدّ حاجات الناس ، افراداً .

ومن هنا يصبح الاجتماع - في رأي ابن خلدون العمراني - ضروري .

« ويستحيل ان تفي بذلك كله او ببعضه (أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً . . . وهب انه يأكله حبّاً من غير علاج) قُدْرة الواحد فلا بُدّ من اجتماع القُدرَ الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوتُ له ولهم فيحصل بالتعاون قدرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم باضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضاً في الدفاع عن نفسه الى الإستعانة بابناء جنسه »(4) .

فالاجتماع ضروري حسب ابن خلدون، واذا تغاضينا عن الوجه الديني للحجّة، لان قدرة الانسان الفرد لا تكفيه لا لسدّ حاجاته الحياتية ، كالغذاء ، ولا لحاجات الدفاع عن نفسه .

ومضمون هذه الحجّة هو ان القوّة لا يُستغني عنها حتى في نشأة المجتمع .

وتزداد الحاجة الى القوّة ، اي تزداد ضرورتها ، عندما تنشأ ضرورة الملك - اي عندما يذُرُّ البعد السياسي قرنه حسب النظام الخلدوني .

---

(1) الفارابي ، **السياسة المدنيّة** ، طبعة نجار ، بيروت ، 1964 ، ص79 .

(2) افلاطون ، **الجمهوريّة** .

(3) **المقدّمة** ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص275 .

(4) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص42 .

وقد تعرضنا لهذه المسألة في مناسباتٍ اكثر مناسبة . همنا الآن التذكير بها وحسب !

I ـ القوّة « وأهل الحلّ والعقد »

ولا يضع ابن خلدون القوّة بين هلالين بعد نشوء المجتمع بل يحمّـلها مسؤوليات عمرانية ضخمة . هذا على صعيد الممارسة .

وكذلك على صعيد النظرية انهـا تلعـب أكثـر من دور . نختـار من هذه الادوار بعضها ـ للتمثيل على نظريتنا وحسب . ومن ابرز هذه الأمثلـة تعريفـه « لأهـل الحـل والعقد » .

وأما من لا قدرة له البتّـة فلا يلتفت اليه ولا يقدر على استمالة احد »[1] .

II ـ القوّة مصدر شرعيّة

ولا يخامر خاطر ابن خلدون شك بأن القوّة تخلق شرعية . وتكثر اشاراته الدالة على ذلك . هذه واحدة منها :

« وان غلبتها واستتبعتها التحمت بها ايضـاً وزادت قوّة في التغلـب الى قوتهـا وطلبـت غاية من التغلـب والتحـكم اعلى من الغـاية الاولى وأبعـد . وهـكذا دائماً حتـى تكافىء بقوتهـا قوّة الدولـة في هرمها »[2] .

فكأنه يقول انه يكفي الانسان ان تتوفر له القوّة حتى يطلب « غاية من التغلّـب ابعد من غايته ، ومن التحكم اعلى من الغاية الأولى » . صح انه يصف هنا ، كما في حالات اخرى ، حالة طبيعيّـة اجتماعيّـة سياسيّـة تاريخية . ولكن صح ايضاً انه لا ينتقدها . ولا يرتفع ، تنظيرياً ، فوق صعيد هذا الواقع ليقترح له حلولا تستمـدّ الشرعيّـة من صعد اعلى وأكثر مثاليّـة .

بالحرى يفخر الفكر الخلدوني ، كما سبق وذكرنا ، بانه يعالج الواقع بحلولٍ ذات جذورٍ بالواقع . نذكر بمقتبس قوي . مهمّ بالنسبة لهذه المسألة :

« فمن امتدّت عينه الى متاع اخيه فقد امتدّت يَدُهُ الى اخذه »[3]

والحلّ ؟ حاضر جاهز ، حسب التفكير الخلدوني ، وعلى الصعيد ذاته :

« إلا ان يَصُدَّه وازع »[4] .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص135 ، وص212 . ، وص223 .

(2) المرجع ذاته ، ص14 .

(3) المرجع ذاته ، ص127 .

(4) المرجع ذاته .

وهذا هو منشأ السياسة لديه كما نذكر .

وهذا الوازع ، وخصوصاً عندما يتلبس ثوب الإلـزام بلغتنـا ، هل يغربلـه ابـن خلدون ، كما في بعض نظريات الفكر الغربي الى نوعين من الوازع ؟ مبرر وغير مبرر ؟

جواب ابن خلدون عن هذا السؤال واحد من اثنين : الاوّل ، إما لا ، والثاني ، إما نعم ؛ ويبقى المبرر في الحالين القوّة الغالبة .

فالقوّة ، واذا ما اثير السؤال على الإطلاق - اذ ممكن ان لا ينشأ في إطار النظـام الخلدوني ، تخلق شرعيّـة .

وهي هي التي تحدد مساحة الدولة - تقرّر مدى اتساعها الجغرافي[1] . !

III - القوّة والسياسة

وتدخل القوّة ، حسب ابن خلدون ، في تعريف « السياسة » .

« وسياسة الملك والسلطات تقتضي ان يكون السائس وازعاً بالقهر . وإلا لم تستقم سياسته »[2] .

فالسياسة ، جوهراً ، ان تَزَع بالقهر . وإلا هلكت انت وسياستك !

IV - القوّة والعصبيّة

ومتى علمت منزلة القوّة من العصبيّـة عرفت اهميتها حسب التفكير الخلدوني . ذلك لأنك لا تذكر ابن خلدون دون ان يتبادر الى ذهنك مفهوم العصبيّة . وليس ذلك بفضل التداعي السيكولوجي للأفكار وحسب . بل للأدوار الكثيرة والمهمّـة التي تلعبها العصبيّـة في النظام الخلدوني .

اما علاقة القوّة بالعصبيّـة فهي انما هي إما المرادفة التامّـة - هنا تنتفـي العلاقـة - بحكم المرادفة اذ تصبح القوّة والعصبيّـة مجرد اسمين لمسمّـى واحد . وإما كـانت القوّة ، عصب العصبية .

تأمل بالمقتبس التالي :

« ان الدول العامّـة في أولها يصعُبُ على النفوس الانقياد لها إلا بقوّة قويّـة من الغلب للغرابة وان الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه »[3] .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص ص161-162 .
(2) المرجع ذاته ، ص151 .
(3) المرجع ذاته ، ص 154 . (ومحسن مهدي ، ص264) .

فإن لم تكن القوّة هذه هي العصبيّة بذاتها فإنها عَصَبُها الفاعل ولا شك .

V ـ القوّة والحق

وهكذا يصبح الحق ، بلا قوّة ، معرّضاً للانهزام ، بل يتعرض الاثنان الدين والحق معاً للفشل :

« وهكذا كان حال الانبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّهِ لو شاء . انما أجرى الأمور على مستقرّ العادة والله حكيم عليم . فإذا ذهب أحدٌ من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قصّر به الانفراد عن العصبيّة فطاح في هوّة الهلاك » .[1] .

في الواقع تسرعنا بعض الشيء عندما قلنا في مطلع هذه المقطوعة بتعرض الدين والحق معاً للفشل ما لم تساندهما القوّة .

ووجه السرّع ؟

إننا نوحي ، وبالاستناد الى الاسنادات الخلدونية ، بان الدين يحتاج الى عصبيّة تنصره . ولكن الواقع هو ان الدعوة الدينية تحتاج الى ذلك ـ الى قوّة .

« والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبيّة في مثلها »[2] .

VI ـ تنبيه !

أما الدين ـ وهذه ملاحظة هامّة جداً لدارسي الفكر الخلدوني ـ فلا مهرب منه . فالقوّة التي يعنيها ابن خلدون والتي تحتاج اليها الدعوة الدينية لِتنتصر والتي يحتاج اليها الحقّ حتى لا يفشل هي قوّة لها بعد ديني . وبالتالي فليست القوّة العلمانية التي نعرفها ونتداولها في الحضارة العلمانيّة الحديثة .

ولنا في المقطوعة المطروحة للدرس ، في هذه المقطوعة بالذّات ، المبرر القوي لموضوعتنا هذه .

« انما أجرى الأمور على مستقر العادة »

كان بامكانه ، اي الله ، ان ينصر الأنبياء ، « وهم المؤيّدون منه » « بالكون كله لو شاء » ولكنه لم يفعل . « لأنه أراد ان يجري الامور على مستقر العادة » وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب» وهكذا صدق الحديث انه : « ما ارسل نبيّاً الا في منعة من قومه » .

---

(1) المرجع ذاته ، ص159 .

(2) المرجع ذاته ، ص161 .

وفي معرض التذكير بالخلال الحميده ـ الخلال التي تشهد بأنّ صاحبها يستحق الملك ، يأتي ابن خلدون على ذكر الصفة التالية :

« الإنقياد الى الحق مع الداعي إليه »(1) .

8 ـ مأزق القوّة :

غير ان للقوّة تأثيرات سلبيّة .

I ـ القوّة والانقياد للأحكام والشرائع

مصدر الخطر هنا هو القوّة . ام بالاحرى كيفية استخدامها ؟ ام درجتها وحدتها ؟ والخطر ؟ أنها تضعف « استعدادات الاستجابة للتحدي والخطر وتحمل النفوس على تقبل المذلّة :

« ولهذا نجد المتوحشين من العرب ، اهل البدو ، أشدَّ بأساً ممن تأخذه الاحكام ، ونجد ايضاً الذين يعانون من الاحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً ، ولا يكادون يدفعون عن انفسهم عاديّة بوجه من الوجوه »(2) .

ومن هنا تنشأ بعض الصفات التي تُميّز العادات النفسيّة للبدو بالمقابلة مع اهل الحضر ـ والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن احكام السلطان والتعليم والآداب(3) .

وتشمل تلك الملاحظه حقول الدين والسياسة والصنائع والتربية . فهي أذن ، ذات شمول حضاري عام .

II ـ العسف

غير ان البعد السياسي لهذه الظاهرة يكتسب اهميّة خاصّة :

« فإن الملك اذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم واخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيّات وربما اجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرّب السياج وان دام امرُه عليهم وقهره فسدت العصبيّة لما قلناه اولا وفسد السياج من اصله بالعجز عن الحماية(4) .

وتتعدد أبعاد العسف السياسي حسب هذه المقطوعة المقتبسة مباشرة من ابن

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص143 .
(2) المقدمّة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص420 .
(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص ص188-189 .
(4) المرجع ذاته ، ص421 .

خلدون :

احد هذه الابعاد نفساني ؛ انه يفسد البصائر والأخلاق . وذلك بسبب « الخوف والذل » اللذين ينشآن عنه ؛ فيلوذون منه : « من بطشه وقهره » « بالكذب والمكر والخديعة » .

ومن هذه الأبعاد البعد القووي : « وربما خذلوه في مواطن الحروب » . وعلى الغالب هم فاعلون .

والبعد الثالث من تلك الأبعاد سياسي : « ففسدت الحماية بفساد النيّات » .

والبعد الرابع ، اجرامي اجتماعي : « وربما اجمعوا على قتله » .

والبعد الخامس حضاري : « فسدت العصبيّة » ؛ « وتفسد الدولة » ؛ « وفسد السياج من اصله بالعجز عن الحماية »[1] .

وهكذا تظهر القوّة ، ومَثلها مثل الشمس ، بمظاهر متناقضة . فالشمس التي تحيي الزهور والأعشاب هي هي التي تحرقها وتيبسها . وكذلك القوّة بالنسبة للعصبيّة والدولة والسياسة والعمران عامّة . فهي التي تقرر مدى إتساع الدولة وطول بقائها عن جهة وهي هي التي من جهة ثانية ، تفسدها فتقعدها .

III ـ مبدأ النِسبة

وهل يلام ابن خلدون اذا صدق بوصفه للواقع القووي المتناقض وصفاً يتناقض ؟ هذه هي مأساة القوّة ذاتها .

ولكن هل من مخرج لهذا المأزق ؟

بالفعل هنالك أكثر من مخرج . وقد عولجت بعض هذه المخارج في مناسبات مناسبة . همنا الآن التذكير ببعضها التي تجد ابن خلدون اذناً صاغية والتي لم نتطرق اليها بعد ـ حتى في هذه الدراسات .

أوّل اقتراحات ابن خلدون من هذا البعض هو مبدأ النِسَب .

وهو هو المبدأ الطبي الذي تستند اليه عملية الطعم : رب نسبة من السم انقذت حياة من السم ذاته .

---

(1) المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1957 ، ص ص514 -515 ؛ وص712 . (راجع كذلك ، محسن مهدي ، فلسفة ابن خلدون التاريخية ، لندن ، 1957 ، ص219)
Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldūn's Philosophy of History,** Astudy In the Philosophic Foundation of Science of Culture , George Allen and Unwin Ltd,. London, 1957, P. 219.

أيّةُ نسبة من القوّة تستخدم : اذ بعضها قاتل وبعضها محيي ؟

ولا بد لنا من التذكير بان ما نعنيه هنا ليس « قانون التناسب » الذي تكلم عنه الدكتور عبد السلام المسدي في بحثه :«الأسس الاختباريّة في نظريّة المعرفة عند ابن خلدون »[1] والذي ميز ثلاثة اشكال له : المعادلة الفيزيائية، والمعادلة الهندسية ، والمعادلة الجبرية .

غير اننا نجد نقطة تقاطع بين قانون التناسب هذا وما نسمّيه مبدأ النِسبة . وقد مرّت علينا هذه النقطة : نقطة التقاطع حيث تكلم ابن خلدون عن العصبيّة بصفتها مزاج للدولة . وكان ان قدّم لنا ، مقدمة لهذا البحث ، قانوناً تكوينياً عاماً يستند اليه . يستوجب هذا القانون اجتماع المولدات العنصريّة على نسبة متفاوتة - او اذا فضلت على نِسبٍ متفاوتة اذ لو كانت متكافئة في النسبة لما تم امتزاجها »[2] .

ففي هذا المقتبس ، او اذا فضلت القانون ، النسبة هي مصدر الحياة ، مصدر التكوين . ان نسبة معينة من العناصر ذاتها ، تمنع التكوين ، « النّسبة المتكافئة » . ونسبة اخرى مغايرة ، « النسبة غير المتكافئة » - النسبة التي تسمح لاحد العناصر بان يتغلب على العناصر الأُخرى ، تضمن التكون - اذا لم نقل تفرضه .

IV - السيف والقلم

وهنالك مبدأ آخر جاهز لدى ابن خلدون وقد يساعده على الخروج من مأزق القوّة . ذلك هو مبدأ تداخل القوّة مع عناصر اخرى في جميع الأحداث التي تتعاون معها في التأثير والتأثر معاً في مسيرة مجرى التاريخ .

وهذا المبدأ اكثر من شكل وصيغة .

نختار منها تداخل السيف والقلم :

« في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول »

« اعلم ان السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على امره . الا ان الحاجة في أول الدولة الى السيف ما دام اهلها في تمهيد أمرهم أشدُّ من الحاجة الى القلم لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني والسيف وشريك في المعونة . وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها (؟) كما ذكرناه ويقلُّ اهلها بما ينالهم من الهَرم الذي قدمناه فتحتاج الدولة الى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة اليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها فيكون للسيف مزيّة على القلم في الحالتين »[3] .

---

(1) **الفكر العربي** ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) - آب (اغسطس) ، 1980 ، ص ص21 وما بعدها .

(2) ابن خلدون ، **المقدّمة** ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ص582 . ، وطبعة دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص ؟

(3) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم بيروت ، 1981 ، ص257 وص235 .

وتكثر التعليقات على هذه المقطوعة كما هو واضح . اثنتان منها وحسب تستلفت نظرنا ونحب ان نلفت إليهما نظر القاريء .

الأولى ، هي ان حكمة النسبة معطوفة على حكمة التزمين ـ اختيار الزمن المناسب والذي يعني في نهاية المطاف ، اعتبار الظروف المناسبة ، تجدُ تعبيراً ، وان ضمنياً ، لها في هذه المقطوعة ايضاً .

والثانية ، هي ان السيف لا ينفرد ، حتى في حالات الحاجة الماسة اليه ، في تقرير الفاعليّـة التاريخية . يتعاون ، دائماً وابداً ، مع عناصر مختلفة ومتفاوتة الفعاليّـة . في هذه المقطوعة تبرز الاشارة الى القلم . ولهذا معانٍ حضاريّـة متعددة .

ولكن ما يصح على القلم ، وخصوصاً بالنسبة لمجمل فعاليته وتأثيره على القوّة ، وتأثره بالمقابل بها ، يصح كذلك ، وللمنطق ذاته ، منطق الأحداث الطبيعية والتاريخ ، على اعتبارات قوويّة وضرورات حياتية ومتطلبات عمـرانية ، وبالنسبـة ذاتهـا من احتمالات الصحّة والخطأ . نذكر من هذه الاعتبارات الحكمة الربانية ، والعصبيّة ، والوحشيّة ، والنفسانيات على جميع انواعها ، والمحيط : الطبيعي والانساني .

وليس التفصيل الكامل لهذه الاعتبارات بالمطلب الملح لتبيان موضوعتنا .

ومن هنا ليس مأزق القوّة ـ لا على الصعيد العملي ولا على الصـعيد النظـري ـ بالمأزق المحرج لابن خلدون .

ولم يكن هكذا بالنسبة لذوي العبقرية من المفكرين !

ابن خلدون والطبيعة البشريّة

تلعب « الطبيعة البشريّة » في علم العمران الخلدوني دوراً ، بل أدواراً متعددة . فكثيراً ما تنطلق منها حجج ابن خلدون ، مما يدلّ على أنه يعتبر الطبيعة البشريّة محطة انطلاق - وان لم تكن المحطّة القصوى والأبعد - في عملية تبيان أصول المبادىء العمرانية وقوانين العمران والدوافع والخلفيّات التي تدفع الدول في معارج النشوء والتطور والسجايا والأخلاقيات والعوائد التي ، من جهة ثانية ، تُفْضِي بها الى الإنهيار والفناء .

ويبقى تفهم هذا المفهوم : « الطبيعة البشريّة ، وبمعزلٍ عن جميع الاعتبارات الأخرى ، مهمّة ذات قيمة في عملية تفهم التفكير الابنخلدوني - هذا أضعف الإيمان . فإن لم يكن لأيّ سبب آخر - مع كثرة هذه الأسباب وأهميتها - يستحقّ هذا المفهوم الاهتمام الجدي من مطلق متنطحّ لمعالجة « علم العمران » .

1 - « الناس معادن » :

قد يكون الدخول إلى تفكير ابن خلدون بالنسبة لهذا المفهوم من أبسط مداخله أفضل وسيلة للتعرف المؤتمن عليه . وهذا المدخل ، في رأينا ، هو تشبيه ابن خلدون « الطبيعة البشرية » « بالمعدن » .

ولهذه المحاولة ، على ما نذكر ، سابقة في تاريخ الحضارة الانسانية . لقد شبّه أفلاطون الطبقات الثلاث التي تبناها في البناء الاجتماعي للجمهوريّة بالمعادن : الطبقة الحاكمة ، من ذهب ، والطبقة المدافعة عن حدود الجمهورية ، من فضة ، والطبقة الثالثة ، طبقة المنتجين المهنيين ، بالنحاس(1) .

ولهذه المحاولة في الجمهوريّة مبرران :

الأول منهجي ، وهو اعتراف مضمون لأفلاطون بأن هذه الموضوعة تتجاوز حدود البيِّنة العقليّة وبالتالي البرهان المقنع . ولذلك ترك البحث العلمي والتجأ الى الأسطورة : اسطورة المعادن .

والثاني فكري ، وعلى وجه التحديد ، سياسي . كان قصده ، أو ربما بعضٌ منه ،

(1) افلاطون ، الجمهورية .

أن ينجح في اقناع المحكومين بحكم الفيلسوف الملك الذي اعتقد أنه أفضل أنواع الحكم .

فما هي ، يا ترى ، دوافع ابن خلدون للجوء إلى مثل هذا التشبيه ؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال ، ومقدّمة له ، دعنا ننظر صيغة ابن خلدون لهذا التشبيه وإطاره :

« والناس في نشأتهم وتناسلهم معادن »(1) .

ومقصده من ذلك ؟

« فمعنى الحسب راجع الى الأنساب »(2) .

« وذلك أن الحسب والشرف بالخلال . ومعنى البيت أن يَعُدَّ الرجل في آبائه أشرافاً مذكورين يكون له بولادتهم اياه والانتساب اليهم تجلة في أهل جلدته »(3) .

وبرهانه ؟

هو نوع من السكولاستيّة .

« قال ﷺ الناس معادنُ خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الاسلام اذا فقهوا »(4) .

ومقصده ؟

دعم الفاعليّة التي تتمتّع بها العصبيّة .

« وقد بيّنا أن ثمرة الانساب وفائدتها انما هي العصبيّة للنعرة والتناصر »(5) .

ويبقى البرهان في الحالين : حال افلاطون وحال ابن خلدون . غير مستوفٍ لشروط البرهان . ومن هنا عدم اقتناعنا به .

غير أننا ينبغي أن لا ننسى أنه لم يُقصد به ـ على الأرجح ـ أن يقنعنا نحن . كان يبغي اقناع أهل عصره .

وتصبح من هذه الزاوية مهمةً حضارية مفيدة أن تقابل فيما بين ما يقنع قرّاء افلاطون وما يقنع قرّاء ابن خلدون في هذه الحجّة بالذّات .

أما نحن فيهمنا تشبيه ابن خلدون الناس بالمعادن .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص134 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

(4) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص134 .

(5) المرجع ذاته .

وفي هذا القول وحسب علمنا ، جوهر من الحقيقة تطال أصل الناس . فهنالك اناس على ما نعلم أبناء أصْل . وهنالك غيرهم « بلا أصل » . أم أن أصل هؤلاء ، قيمةً ، غير أصل أولئك .

هذا هو لبّ هذا التشبيه المقبول من قبلنا .

أما سيئاته فأولها انه يسد الطريق على عملية التغيير والتعديل والترويض المتمادي والمستمر للطبيعة البشريّة ـ أو على الأقل يضع العراقيل في هذه الطريق والحواجز المسلحة .

ومن هنا فهو لا ينسجم انسجاماً تاماً مع مواقف ابن خلدون الأكثر أهمية في « الطبيعة البشريّة » . وأول هذه المواقف مذهبه « أن الانسان ابن عوائده » .

2 ـ « الإنسان ابن عوائده » :

يتبنى ابن خلدون هذا الموقف في معرض تبيانه لموضوعته : « أن أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر » . فهؤلاء .

« ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدَّعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار . . . فهم غارّون آمنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال . . حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة »(1) .

وهذا بينما أهل البدو .

« لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي . . . قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم . . . ويتفردون في القفر والبيداء مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة . . . »(2) .

ترى في هاتين المقطوعتين وصفاً لتداخل العناصر والمقوّمات التي تتحمل مسؤوليّة الأَحداث وتصرّفات الناس وبالتالي تتحكم بمسيرة التاريخ .

وأهم هذه التداخلات ما هو ذو علاقة بالعلاقة المتبادلة بين الموضوعيات والذاتيات .

ومن هذا المنطلق يقابل ابن خلدون بين أهل البدو وأهل الحضر . فبينما « يتفرّد » ، هؤلاء، أي أهل البدو، في القفر والبيداء مولين ببأسهم واثقين بأنفسهم،يبقى،

---

(1) المرجع ذاته ، ص125 .

(2) المرجع ذاته .

أولئك ، أي أهل الحضر ، « عيالاً عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم . . . حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع أنفسهم »(1) .

هذه هي المقابلة .

ومصداقيتها ؟

I ـ اختباريّة ابن خلدون

تكمن مصداقيتها بطريقة دعمها بغية اقناع القارىء بصحتها .

وهنا تذر اختباريّة ابن خلدون قرنها ـ وان يكن بشكل خجول نوعاً ـ ولكن بظهور مرموق وبسيط جداً .

« وذلك مشاهدٌ بالعيان »(2) .

تدعم ما أقوله ـ يقول ابن خلدون ـ المشاهدة المباشرة . راقبْ تقتنع ! وإنها لحجّة اختباريّة تجريبيّة قويّة !

II ـ السبب ؟

ولكن الحجة التجريبيّة ليست سوى جزء وحسب من الحجـة الخلـدونية . ما هو السبب في ذلك ؟

« وسبب ذلك ما شرحناه وأصلُهُ أن الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ـ ومزاجه »(3) .

هذا هو السبب . ويسأل سائل : اذا كان هذا هو السبب في عرف ابن خلدون كما يتبينّ من هذا المقتبس فهو لا يرجع بالفعل ـ كما يُوحي موضوع هذه الفقرة ، الى الطبيعة الانسانية ـ فلماذا تضعه في خانتها ؟

نقر نحن من جهتنا بنقديّة السائل الثاقبة . إذ أن ابن خلدون ، كما يظهر ، يميزّ بين « الطبيعة الانسانية » التي يرادفها « بالمزاج » من جهة وبين « العوائد » « والمألوفات » من جهةٍ ثانية . ليس هذا وحسب ، بل وكذلك ، وفضلاً عنه ، يعطي الأوليّة بالنسبة لحقيقة الانسان ، لا للطبيعة بل لتلك « العوائد » و« المألوفات » : « الانسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه » . لنضعها بقمع بلوطة : « التطبع غلب الطبع » !

ولكن ابن خلدون ، وهذا جوابنا للسائل ثاقب البصر والبصيرة ، لا يقف هنا . بل

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

يردف قائلاً :

« فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً ومَلَكةً وعادةً تنزّل منزلة الطبيعة والجبلّة »[1] .

وهكذا فهو يعود « لينزله منزلة الطبيعة » . وهـذا هو مبرّرنـا لاعتبـاره في خانـة الطبيعة .

ونرى بهذه المناسبة ، وهذا اقتراح يبغي انقاذ ابن خلدون من ارتباك فكري ، ان تعتبر « الطبيعة البشريّة » حسب ابن خلدون ، ذات طبقتين : الطبع والتطبع . هذا مع التذكير بأن ابن خلدون يربط « بنوّة الانسان » بالتطبع أكثر مما يربطها بالطبع .

أم أن هذا مشوّه بعض الشيء للفكر الخلدوني المتأرجح هنا بين موقفين ؟ !

III ـ عودة الى الاختباريّة

وينهي ابن خلدون فصله هذا بقوله :

« واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً . والله يخلق ما يشاء »[2] .

ففي هذا القول احتكام إلى الوقائع التجريبيّة . هاك الناس . فتأملهم: « واعتبر ذلك في الآدميين » . تبصرّ فيهم وفي مسلكيتهم . وترَ أنني مصيب !

IV ـ الحذر الخلدوني

ولا يريد ابن خلدون ، على ما يظهر ، أن يتخطّى حدود التجربة والمشاهدات وما تسمح به من استنتاجات فيقول :

« تجده كثيراً صحيحاً » .

وانه لحذرٌ مشكور في رجل العلم بقطع النظر عن سببه والدافع اليه . فهل كان يعرف ابن خلدون القولَ المأثور « الطبع غلب التطبع » ؟ فأراد أن يفسح له مجالاً في « نظريته ؟ » لسنا ندري . ولا تهمنا دراسة الأسباب التي دفعت بابن خلدون إلى اتخاذ هذا الموقف الحذر ـ على ما لهذا البحث من أهميّة .

يهمنا أكثر هنا أن نلفت النظر إلى هذه الصفة الخلدونية البارزة . فحبذا لو تنّبه لها مفكرو هذا القرن المولعين « بقدح النظريات »؟ وحبذا أكثر لو تنبّه لها دارسو ابن خلدون فلا « يطبّسونه » في ماغوصات يشمئز هو من أن « يطبس » فيها .

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته .

3 ـ الطبيعة تقبل بالعادة : « لأنها كثيرة التلوّن » .

يتضمن ما سبق شرحه الاعتقاد بأن الطبيعة البشريّة تتقبل نشوء العادة منها بطريقة طبيعيّة . وكذلك تتقبل رجوع هذه العادة إليها فتحتضنها كما تحتضن الدجاجة فراخها بإلفة ومحبّة . بل وأكثر .

ويعبّر ابن خلدون بطريقة أوضح وأفصح في مناسبة مغايرة .

« فأما ما وجد فيه التغذّي والملاءَمة فيصير غذاءً مألوفاً بالعادة فإذا أخذ الانسان نفسه باستعمال اللبن والبقل عوضاً عن الحنطة حتى صار له ديدنا فقد حصل له ذلك غذاءً واستغنى به عن الحنطة والحبوب من غير شك . وكذا من عوّد نفسه الصبر على الجوع والاستغناء عن الطعام كما ينقل عن أهل الرياضيات فإنا نسمع عنهم في ذلك أخباراً غريبة يكاد ينكرها من لا يعرفها . **والسبب في ذلك العادة . فان النفس اذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها لأنها كثيرة التلوُّن** . فأذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعيّة لها »(1) .

فالنفس الشريّة ، ولأنها كثيرة التلوّن ، كالعجينة المطواع ، تتقبل الشكل الذي تطبعه عليها ، بخاتم العادة .

4 ـ العادة : وسيط بين الطبيعة والسجايا .

وتلعب العادة ، حسب ابن خلدون ، دور الوسيط بين الطبيعة القابلة لها بفضل كثرة تلونها وبين السجايا والصفات التي تطبع عليها بفضل العادة .

« اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدّمة الثالثة لا جرَم كان هذا الجيل الوحشي أشدَّ شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم بل الجيل الواحد **تختلف أحواله** في ذلك باختلاف الاعصار(2) فكلما نزلوا الأرياف وتفنّقوا النعيم وألفوا عوائد الخِصْب في المعاش والنعيم نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحُّشهم وبَدَاوتهم . **واعْتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء والبقر** الوحشيّة والحُمُر **إذا زال توحشها** بمخالطة الآدمين وأخصب عيشها **كيف يختلف حالها** في الانتهاض والشدّة حتى في مشيتها وحسن أديمها . **وكذلك الآدميُّ المتوحش** اذا انس وأَلِف(3) » .

نلحظ في هذا المقتبس ، وقبل الدخول في التدليل على موضوعة هذا المقطع ، ثلاثة قضايا تستدعي الانتباه ـ خصوصاً من قبل الدارسَ المدقق في منعطفات الفكر الخلدوني وخلفياته : ـ منهجيّة كانت أم فكريّة .

(1) المرجع ذاته ، ص90 ، التوكيدات لنا .

(2) نعتقد أنه من الأصح استبدال الاعصار هذه بالأمصار ليستقيم المعنى .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص138 . (التوكيدات لنا) .

I ـ سنّة التبدُّل والتغيرُّ

وهذا مبدأ فكري هام يتبناه ابن خلدون ويستند اليه في مجموعة تفسيراته . فاختلاف جيل عن جيل بل اختلاف أحوال الجيل الواحد باختلاف الأمصار قضيّة لا تستدعي التساؤل . وبالتالي ، فهي ليست بحاجة الى برهان وتدعيم .

واذا قيل أن ابن خلدون أكثر حذراً منا في صيغة هذا المبدأ ، وبالتالي فإننا نتّهم بأننا لا نهتم حتى بالتحذيرات التي نطلقها ونبتغي من غيرنا أن يحافظ عليها ـ اذا قلت ذلك ذكرناك بمقتبس آخر لابن خلدون يساند معاً قولنا وقوله في المقتبس السابق :

« وان هذه كلّها (طبائع الأكوان والجهات) تتبدّلُ في الأعقاب ولا يجب استمرارها . سنّة الله في عباده ولن تجد لسنّة الله تبديلاً »(1) .

وهكذا ، فليس ابن خلدون ، بأكثر حذراً منا ـ خصوصاً بالنسبة لهذا المبدأ بالذات . انه يعتبر أن التغير والتبدُّل مبدأ عاماً بل « سنّة الله في عباده » ـ ولا يتردد في استخدامه آلة تفسيريّة .

II ـ القياس

ونلحظ كذلك ، في المقتبس المدروس ، مبدأ آخر يستخدمه ابن خلدون ، وان ضمنياً ، في مجرى حجّته . ذلك هو المبدأ المنهجي : القياس . : « وكذلك الآدمي المتوحش اذا انس وألف » .

فكما في الحيوانات العجم ، كأني بابن خلدون يحاجج ، كذلك في الناس الآدميين ، « نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم » .

هذا هو البرهان عن طريق القياس . وهذا جل ما يهمنا التنبيه إليه الآن . غير أنه لا يضيرنابشيء أن نكشف للقاريء خلفيّة واحدة وحسب من خلفيات الدوافع التي تجعلنا نهتم بهذا الأسلوب البرهاني لدى ابن خلدون . وهو أننا التقينا، في أكثر من مناسبة ، اشارات خلدونيّة تثير الشكوك بمصداقية وائتمان هذا المبدأ بالذات .

وهكذا فإننا نتساءَل ، الآن ، هل يتخذ ابن خلدون من القياس ، مبدأ برهانياً ، مواقف متناقضة ؟

أم أنه له مواصفاته ومعاييره التي على أساسها يميّز بين الاستعمال الموثوق « للقياس » والاستعمال غير الموثوق ؟

---

(1) المرجع ذاته ، ص85 .

واذا كان الأمر هكذا فما هي تلك المعايير ؟

ولهذا فنحن والقاريء على موعد آخر ، أكثر مناسبة ، مع « قياس » ابن خلدون .

III ـ عودة الى التجريبيّة

لم نسأل ابن خلدون عن بيّناته المساندة لمبدأ التغيّر والتبدّل . واذا كانت هذه ضروريّة باعتبار التبدل مبدأ اجتماعياً ، وبالتالي ، تفسيريّاً لاحداث العمران ، فإنها أكثر ضرورة عندما يعتبر ابن خلدون هذه الظاهرة قانوناً عاماً . « سنّة » وشريعة .

في المقتبس الأسبق حجج ابن خلدون اختباريّة تجريبيّة : « اعتبر ذلك في الحيوانات العجم » .

فالاختلاف بين جيل وجيل ، واختلاف الجيل الواحد من مصر إلى مصر ، والمقابلة بين الآدمي المتوحش والآدمي الذي « أنس وألف » ، وكذلك بين الحيوانات العجم في توحشها وبعد مخالطتها للآدميين ـ جميع هذه الأمور يضعها ابن خلدون أمام القاريء مظاهر اختباريّة تخضع للمعاينة والمشاهدة والاختبار .

ولا يسعك إلا أن تُعجب بدقة الوصف المعبّرة عن دقة المراقبة : « كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدّة حتى في مشيتها وحسن أديمها » !

غير أن هذا الوصف ينطبق على المقطوعة الأسبق . وماذا عن المقطوعة السابقة يسأل بعض القرّاء ؟ ورُبما كان في هذا السؤال مضموناً ناقداً ـ خصوصاً اذا لم يطلع السائل بعد على نظريتنا في هذه القضيّة ـ وهي نظرة جديدة بالنسبة لدارسي ابن خلدون .

IV ـ تطابق الديني والعلميّ

تذهب تلك النظرية إلى القول بأنه ، في النظام الفكري الخلدوني ، يقوم تطابق بين الديني والعلمي عند ابن خلدون . هذا هو الجزء الأول من تلك النظريّة .

الجزء الثاني هو أنَّ هذا التطابق يشغل مركز الأساس الأقوى للنظام الخلدوني .

ثم يتبع هذين الجزئين جزءٌ ثالث : ان هذا الأساس هو مفترض أو مسلم لا تُقلقُ عمليةُ برهانه ودعمه فكرَ ابن خلدون .

ولكن هذا ليربط الموقف التجريبي من هذه القضية : سنّة التبدل والتغير ، بالموقف الديني . فما هو هذا الموقف ؟

« ان هذه كلها تتبدل في الاعقاب ولا يجب استمرارها . سنّة الله في عباده ولن تجد لسنّة الله تبديلا » .

وهل من اللائق ـ أدبياً كما علمياً ـ أن تتهم ابن خلدون بالتناقض بالنسبة لهذه السنّة ؟

فاذا فعلت اتهمناك بانتهاك احدى القواعد المنهجيّة المؤتمنة .

واننا لنقدر أن نذهب إلى أبعد من ذلك معك : ان نتهمك بأنك تجهل أُسس التفكير الخلدوني !

V ـ والسجايا ؟

فهل نُتَّهم بنسيان الموضوعة الاساسيّة لهذا المقطع ، وهو دور الوسيط بين الطبيعة والسجايا ؟

يصح هذا من قبل قصيري النظر والنفس .

أما طويلوهما ، فهم بالانتظار . وها نحن نلبّي انتظارهم :

« وسببه أنّ تكوُّنَ السجايا والطبائع انما هو عن المألوفات والعوائد »(1)

وهكذا تتبدل السجايا بتبدّلِ العوائد .

وتبدُّل العوائد هذه عمليّة مركبّة تتداخل فيها اعتبارات موضوعيّة واعتبارات ذاتية ـ ومن هذه الاعتبارات الذاتية الاختيارُ الانساني . « فنزول الأرياف » من قبل قبيلة ما ليست بغريبة تماماً عن قراراتها . وتلعب في هذه القرارات ، وإنْ جزئياً ، حريّة الاختيار .

VI ـ والمعادن

واذا صح هذا الاستنتاج ، وربما تخطينا عبره حدود التفكير الخلدوني ، انعكست محامله سلباً على موقفين خلدونيين :

الأول يتناول موقفه السابق ذكره من ان « الناس معادن » . ولنبيّن هذا المحمل . نسأل السؤال التالي : تبين ان العوائد تنعكس على الطبيعة البشريّة . فهل يطال هذا التعديل الطبيعة الانسانية بمجملها وكاملها ؟

« اذا كان جواب ابن خلدون بالإيجاب عن هذا السؤال ، أصبح عليه أن يعيد النظر في موقفه القائل : « الناس معادن » .

وهذا من الوجهة السلبيّة . ولكن الاهم هو الوجهة الايجابية لهذا التعديل . انها تفتح امام ابن خلدون مفهوماً متطوراً وقابلاً للترويض المتمادي في الطبيعة الانسانيّة .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1980 ، ص138 ـ وص139 ، ص140 وص141 وص142 .

وفي الحالين : حال تطورت هذه الطبيعة وحال عدم تطورها ، تبقى العادة وسيطاً بين الطبيعة وما يستتبعها من تطورات عمرانيّـة .

VII ـ الحتميّة الخلودنية

والثاني يتناول مفهـوم « الحتميّـة » الخلـدونية . إنّـه ، على الأقـل ، يخفّـفُ من حديديّـة قَبْضتها .

وفي هذا ما فيه من التصحيحات التي يستدعيها بعض كتابات معاصرة وجدّية في التفكير الخلدوني[1] .

ويكفينا هنا التلميح دون التصريح .

5 ـ الفطرة

وقبل التطبع ، قبل تعرضها لضغوط العادات ، كيف كان حال الطبيعة البشرية ؟ لقد سبق وقلنا انه ، حسب ابن خلدون ، تقبل الطبيعة بالعادة « لانها كثيرة التلّـون » . فماذا يعني هذا بالضبط ؟

قد ندخل في الجواب الصحيح عن هذا السؤال بتعرضنا للمقتبس التالي :

« ان النَفْس اذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير او شر »[2] .

يذكر هذا المفهوم للنفس على فطرتها الأولى بسبّـورة جون لوك النظيفـة[3] التـي تنتظـر انطباعات الحواس عليها لتبدأ بعمليّة المعرفة .

وترتب على هذا الاعتقاد القول بأن المعرفة تبدأ بالتجارب عبر الحواس .

ولا يمنع ابن خلدون شيء من ان يتبني هذا التفسير المعرّفي لموضوعته هذه . غير انه هو نفسه يتبناها كمنطلق لعلم الأخلاق : همـه ما ينطبع فيها من خير او شر . وذلك تمهيداً لترسيخ العادات ، شريّـرة او خيّـرة ، في صاحبها .

وعن هذه الطريق ، تعمل توجيها في منعطفات الْمسلكيّـة الانسانية على منعطفات العمران والقوانين العمرانيّـة .

I ـ حيادُها الأدبي

وهكذا تكون الطبيعة الانسانية ، بصفتها النفس على فطرتها ، حياديّـة ، بالنسبة

(1) مثلاً في الفكر العربي ، العدد السادس عشر ، 1980 ، ص ص19 ,99 ,104 .
(2) ابن خلدون مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص123 .
(3) John Locke.

للخير والشرّ . او ، وان فضلت ، فقل : بريئة . لا تعرف لا هذا منهما ولا ذاك .

II ـ ترويضها الأخلاقي

وترويضها الأدبي الاخلاقي كيف يكون ؟ تستنتج جوابك من التالي :

وبقدر ما سبق اليها من أحد الخُلْقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه . فصاحبَ الخير اذا سبقتِ الى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بَعُد عن الشرُّ وصعب عليه طريقه . وكذا صاحب الشر اذا سبقت اليه ايضاً عوائده »[1] .

وهو بالاختصار مختزل ، على افتراض انك تريد وضعه على طريق الخير ، بوصيّة ذات بندين :

الأول ، ان تجعل الخير يسبق الشرّ الى نفسه ؛

والثاني ، ادأب على ذلك حتى تتكون له منه ملكةً : و « حصلت لها ملكته » .

III ـ وترويضها الديني

وتصح النصيحة ذاتها بالنسبة لمطلق ترويض للطبيعة الانسانية ـ بما فيها الديني :

« قال ﷺ كلُّ مولودٍ يولدُ على الفطرة فأبواه يهودانه او ينصّرانه او يمجسانه »[2] .

وعدا عن جواب السؤال المتعلّق بترويض الطبيعة البشريّة ترويضاً دينياً ، يشير هذا القول الى ظاهرة خلدونية ـ ونكاد نقول ملكة خلدونية في عمليّة البرهان ـ هي اللجوء الى السكولاستيّة .

IV ـ البرهان الخلدوني

غير ان هذه السكولاستيّة ليست ، وفي هذه المناسبة بالذات ، سوى جزء من البرهان الخلدوني . تتمظهر في الجزء الثاني الاختباريّة .

« فتجد الكثير منهم (اي اهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا . . .) يقذعون في اقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم واهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما اخذتهم به عوائد السوء »[3] .

تأمل في التعبير « فتجد الكثير منهم » . هي إشارة لا لبس فيها ولا إشكال في اتجاه الظاهرات التجريبيّة والبينات الاختباريّة المشاهدة .

ثم هنالك دليل على الاتجاه ذاته .

« فهم (اي اهل البدو) اقرب الى الفطرة الأولى وأبعدُ عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر . **وهو ظاهر** وقد يتوضح فيا بعد ان الحضارة

---

(1) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 123 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته . (التوكيد لنا) .

هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد »[1] .

و « هو ظاهر » هو دليلنا . اوليس هذا اشارة الى بينات تجريبيّة اختباريّة ؟

وهكذا يتبيّن ان البرهان الخلدوني هو مزيج من الاسلوب السكولاستي واللجوء الى الظاهرات التجريبيّة . وتقدر ان تزيد ثالثة الأثافي : وصف الاحداث التاريخيّة امثلة تساند ما يذهب اليه ابن خلدون من مواقف او آراء او « نظريات » .

هذا هو المثلث المشهور في طريقة البرهان الخلدوني . ولكنه ليس ليكتفي دائماً بهذا المثلث . همنا ان ندعم موضوعتنا التي تقول ان البرهان الخلدوني خليط من مجموعة من الاعتبارات . تكثر هذه وتقل حسب الظروف والمعطيات .

٧ ـ تناقض ؟

سبق ان بيّنا انه ـ وحسب ابن خلدون ، تبقى الطبيعة البشريّة ـ على فطرتها الاولى ـ حياديّة بين الخير والشر ، بريئة ، نظيفة . وتنتظر الاختبارات والتجارب حتى تطبع عليها آثارها ـ شريرة كانت تلك الآثار ام خيّرة .

ويُفَاجئنا ابن خلدون بموقف مخالف :

« إعلم ان الله سبحانه ركّب في طبائع البشر الخير والشرّ ؛ كما قال تعالى : « وهديناه النجدين » ؛ وقال : « فألهمها فجورَها وتقواها » . والشرُّ اقربُ الخلال اليه اذا أُهمل في مرعى عوائد ولم يهذبه الإقتداء بالدين . وعلى ذلك الجم الغفير إلا مَنْ وفّقه الله »[2] .

فكيف يوفق ابن خلدون بين الموقفين ؟

وتتعدد ابعاد الارتباك الخلدوني هذا :

فكيف تكون الفطرة الاولى من زاوية موقف واحد نظيفة بريئة حيادية اخلاقياً ؟ ومن زاوية موقف ثانٍ قد ركب فيها الخير والشر معاً ؟ فهي إذن غير نظيفة ولا بريئة ولا حيادية !

وكيف تُلهم فجورها وتقواها معاً ؟

ثم كيف تكون ، خامساً ، من جهة حياديّة ، ومن جهة « أقرب الخلال اليها الشرّ » ؟

وعلى ما بينهما من اختلاف ـ يعبّر عن الارتباك في الفكر الخلدوني بالنسبة لهذه المسألة ـ يجمع بينهما ان الموقفين يدعمها النوع ذاته من البرهان : مزيج من السكولاستية واللجوء الى التجريبيّة الأختبارية واحداث التاريخ امثلة مسانده ومدعمّة ؟!

---

(1) المرجع ذاته . (التوكيد لنا) .

(2) المرجع ذاته ، ص 127 .

VI ـ ارتباك يتعقّد

ويتعقّد الارتباك الخلدوني اكثر واكثر بالنسبة لقضية الخير والشر وعلاقتها بالطبيعة الانسانيّة :

« لما كان . . . وكان الانسان اقرب الى خلال الخير من خلال الشر **بأصْل فطرته** وقوته الناطقة العاقلة ـ لأن الشرّ انما جاءَه من قبل القوى الحيوانيّة التيْ فيه . وأما من حيث هو إنسان فهو الى الخير وخلاله أقرب »(1) .

أَفلا تزداد بذلك طينة الارتباك الخلدوني بلّة ؟ بلى .

ولكنها في الوقت نفسه تتحلحل بعض الشيء . وكيف يكون ذلك ؟

VII ـ القوى الحيوانية والقوى الإنسانيّة

يقدّم ابن خلدون نفسه مفتاح الاحجيّة ، ففي الطبيعة الانسانية ، حسبه ، نوعان من القوى : القوى الحيوانيّة ، والقوى الانسانيّة .

الأولى ، كالمغناطيس ، تسحب الشر وخلاله فتتعلق بالانسان إلا اذا . . .

والثانية ، ولها مغناطيسها ايضاً ، تشدُّ اليها بالخير وخلاله إلا اذا . . . . « أما من حيث هو انسان فهو الى الخير وخلاله اقرب » ؛ « وقوته الناطقة العاقلة » . و « لأن الشرّ انما جاءَه من قبل القوى الحيوانيّة التي فيه » .

ولكن هذا التمييز الخلدوني بين القوى الحيوانية والقوى الانسانيّة في الطبيعة البشرية ، لا تحل القضيّة بأكملها وان حلحلت بعض تعقيداتها .

يبقى مثلاً موقفه ، وبالرغم من اعتماد هذا التمييز ، من الفطرة متحيّزاً . فهو كما سبق وبينا يعتبرها حياديّة ونظيفة وبريئة اصلاً . وفي هذا المقتبس المدروس يجعلها تنحاز ـ وان كان هذا الانحياز نحو الخير . « وكان الانسان اقرب الى خلال الخير من خلال الشر باصل فطرته » . أم انه بعطفها ـ هذه الفطرة ـ على « قوته الناطقة العاقلة » يميّل كفة الميزان فيثقل وزن الخير ؟

6 ـ السياسة والطبيعة البشريّة :

وينتقل الارتباك الخلدوني ـ وبفضل التمييز ذاته الذي حلحل الأرتباك ـ الى مفهوم السياسة .

I ـ أصل السياسة وممارستها

هذا ما يقوله فيها ابن خلدون بهذه المناسبة ـ مناسبة التمييز المذكور :

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 142 التوكيد لنا .

« والملك والسياسة انما كانا له من حيث هو إنسانٌ لأنهما للإنسان خاصّة لا للحيوان . فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك اذ الخير هو المناسب للسياسة »(1) .

يتبيّـن من هذه المقطوعة « ان الملك والسياسة انما كانا » للانسان من حيث « هـو انسان لأنهما للانسان خاصّـة لا للحيوان » .

والظاهران ابن خلدون قد نسي ما قاله في الموضوعة ذاتهـا في المقدّمـة الاولى من مقدّماته الست لعلم العمران . يقول عندها ما يلي :

« ثم إن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتَمَّ عمران العالم بهم فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّـة من العدوان والظلم . . . . . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احدٌ الى غيره بعُدوان وهـذا هو معنـى الملك »(2) .

يتبيّـن من هذه المقطوعة ان طباع الناس الحيوانية هي أصل الملك : السياسـة . فكيف التوفيق بين هذين الموقفين ؟

فهل يصح ، بغية هذا التوفيق ، ان نميز بين منشأ السياسة وبين ممارستها ؟ وهل ينجح هذا التمييز بتخطي الارتباك » ؟

تنشأ السياسة ، من هذا المُطِلّ ، بفعل طباع الناس الحيوانية . وتمـارس بفضـل طباعهم الانسانية !

فيتشابك هكذا الخيرُ والشرُّ في السياسة أصْلاً (مَنْشأً) وممارسةً .

ولكن كيف ينشأ خير من نبتة فرخّت على اصل الشر ؟

وهكذا ، يقضي التمييز الخلدوني بين القـوى الحيوانية والقـوى الانسـانيّـة في الطبيعة الانسانية على الارتباك الخلدوني ـ بعد أن حلحل بعض عقده .

II ـ مصدر الخير والشر

ويمتدّ الارتباك الخلدوني ، وربما ظاهرياً وحسب ، الى اصل الخير والشر . فحيناً هو الله :

« وايضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم واحكامُ الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع . وأحكام البشر انما هي من الجهـل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدْره فانه فاعل للخير والشرّ معاً ومقدّرهما اذ لا فاعل سواه »(3) .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص142-143 .
(2) المرجع ذاته ، ص43 .
(3) المرجع ذاته ، ص143 .

يتبين ، حسب هذه المقطوعة ، ان الله هو « فاعل » للاثنين معاً : للخير والشر . ولا تهمنا الآن الاشارة المربكة : « فاعل الخير والشر معاً » .

ولا شقيقتها في الارتباك : « واحكام البشر إنّما هي من الجهل والشيطان » - خصوصاً اذا وضعت جنباً الى جنب مع المبدأ الخلدوني الهام : « اذ لا فاعل سواه » .

III - « لا فاعل سواه »

وينبغي ان ننبه ، وان بطريقة عابره ، الى ان هذا المعْتقد الديني يلعب دور المسلم او الافتراض الغني عن التبيان في النظام الفكري الابنخلدوني .

فهو لا يهتم ببرهانه - انه يعتقد أنه لا يحتاج الى ذلك. ثم انه يلعب دوراً تفسيرياً كبيراً في عمارة عِلم العمران : فهو من اسسها الأقوى والأصمد .

فهو انطولوجيا اسبق من كل عمران .
وهو منهجياً مبدأ تفسير وتوضيح .

ويتهم - من قِبَلِنا على الأقل - بعدم فهم فكر ابن خلدون الفهم الصحيح كل من يهمل هذا المسلم الخَلدونَي او يجحُفُه حقّه من التقدير والاحترام . وان هذا الحق لكبير وعظيم حقاً .

IV - طبيعيّة الخير والشر

ويذهب ابن خلدون في معرض عرضه للأسباب الراعية الى إبْطال صناعة النجوم الى القول :

« فالخير والشرّ طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما »(2) .

وتنسى ، اذا شئت ان تخلّص ابن خلدون من ارتباك ، مصدر الخير والشر . عندها يصبح هذا المقتبس تعبيراً عن منطلق تجريبي في الخير والشر . انه يقول : إنهما معطيان تجدُهما - إما معاً متداخلين ، وإما منفردين ، يقف كلٌ منهما ، باستقلال عن الآخر ، على سلاحه ، وإما متناقضين متحاربين - كيفما التفت في عالمنا المليء بالتحديات .

وانك انما تجدهما حتى في عالمك الداخلي .
ومن هذا المنطلق تصبح مهمتك تقرير موقفك من كلٍّ منهما . ويتأثر هذا الموقف

---

(1) من الأسباب التي يقدمها ابن خلدون بينة تدعم موضوعته « في أبطال صناعة النجوم » احتمال ايقاع من يتبعها في خطأ « ردّ الأشياء الى غير خالقها » المقدّمة ، طبعة دار القلم ، ص522) .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 522 .

بالمقولة الخلدونية « لا يمكن نزعها » .

ولكن ينبغي ان تتذكر أنه ، وحتى من مُطل التفكير الخلدوني ، المتكيء على التوجيه الديني يبقى موقفك منها - وان مداورة - ذا نتائج تذكر :

« وانما يتعلّق التكليف باسباب حصولها فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشرّ »[1] .

وهكذا ، يظل الانسان مكلفاً بمحاربة الشر ، وان ليس بمواجهته مواجهة ، بالتنقيب عن أسبابه ، وبتقويض اساساته - حتى ولو زعزعت بذلك كيانك - اذ هنا ، وباعتراف ابن خلدون نفسه ، قد تهجع جذوره وتفرّخ .

V - « الظلم من شِيَم النفوس »

وترتبط السياسة - حسب ابن خلدون - بالظلم والعدوان ارتباطاً وثيق الوشائج .

« ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضٌ على بعض فمن امتدّت عينه الى متاع أخيه فقد امتدّت يدُه الى اخذه الا ان يصدُه وازع كما قال :

« والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفّةٍ فلِعِلّةٍ لا يظلم »[2]

ومن هنا تنشأ الحاجة الى الوازع الذي ينتهي بالملك .

VI - والطَّمَع (الطموح)

ولكن الملك - والسياسة عبره - ان حل مشكلة فهو يحلها ليواجه مشكلة اخرى . وذلك لانه في المجتمع يتداخل الظلم والعدوان والطمع تداخلاً قوي الروابط :

« وصاحب العصبيّة اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها فاذا بلغ رتبة **السؤدد والاتباع** ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه **لانه مطلوب للنفس** . . . »[3] .

VII - والاستبداد

وهذا من مشاكل الملك المتعلقة بالطبيعة البشرية حسب ابن خلدون .

« لما ركّب في النفوس من محبّة الإستبداد بالملك »[4] .

VIII - ابن خلدون وتوماس هوبس

وتبقى أطروحة توماس هوبس - حرب الكل ضد الكل[5] «War of all against all»

(1) المرجع ذاته .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص127 .

(3) المرجع ذاته ، ص139 . التوكيدان لنا .

(4) المرجع ذاته ، ص292 .

(5) Thomas Hobles, **The Leviathan**.

اطروحة خلدونية وان لم يصرّح بها ابن خلدون على سن الرمح .

ينتج ذلك من ان العصبيّـة هي ـ وفي عرف ابن خلدون نفسه ، وحتى وان لم يهتم بهذه الموضوعة اهتمامه بالموضوعة المقابلة ـ طاقة تناحر بقدر ما هي طاقة تناصر . وليس هذا الامر بغريب على ابن خلدون . ولكن اهتمامه انصـّب ـ اكثـر ما انصـب ـ على ترويج العصبية عاملَ قوّة وتناصر .

ويقترب ابن خلدون كثيراً من اعلان هذه الموضوعة فيما يلي :

« ثم ان القبيل الواحد وان كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيّـات متعدده فلا بُدَّ من عصبيّـة تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيّـات فيها وتصير كانها عصبيّـة واحدة كبرى وإلاّ وقع الافتراق المفضي الى الاختـلاف والتنـازع : « ولـولا دفـعُ الله النـاسَ بعضهـم ببعض لفسـدت الارض »[1] .

IX ـ « السياسي »

فمن هو السياسي ، رجل الدولة ، حسب ابن خلدون ؟
هو مَنْ ساندت عصبيّته الخلالُ الحميدة .

أ ـ الحجة من المجد :

ويتناول ابن خلدون هذه الموضوعة ، إثباتاً وتدعيماً ، من زاوية : حجة المجد وما يترتب عليه ، وحجّـة خلافة الله .

نبدأ بالاولى .

« وقد ذكرنا ان المجد له اصلٌ يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبيّة والعشير وفرعٌ يتمم وجوده ويكملُهُ وهو الخلال . لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الاعضاء او ظهوره عرياناً بين الناس . واذا كان وجود العصبيّة فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في اهل البيوت والأحساب فما ظنّك باهل الملك الذي هو غايةٌ لكل مجد ونهاية لكل حسب »[2] .

اذا صح ان للمجـد اصـلا وفروعـاً ، واذا صح ان اصـل المجـد هو العصـبيّـة والعشيرة ، وفروعه الخلال الحميدة ، اصبح المجد بدون الخلال الحميدة ، بفضل وجود العصبية له ، ذا وجود ناقص . فلكي يكتمل ، ينبغي ان تتوفر الخلال الحميدة .

واذا صح ذلك بالنسبة للبيوت والاحساب ، فإنه يصح اكثـر بالنسبـة للملك .

.Thomas Hobles, The Leviathan

(1) ابن خلدون ، المرجع المذكور ، ص139 التوكيد لنا .

(2) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص143 .

وذلك لان الملك هو غاية كل مجد .

اذن يجب ان تساعدُ الخلالُ الحميدةُ العصبيّة في الملك وتتمّمها !

ب ـ الحجة من « خلافة الله »

ولابن خلدون حجة ثانية يفضلها على الأولى تدعم موضوعته هذه :

« وهذا البرهان أوثق من الأول واصح مبنى »(1) .

فما هو هذا البرهان ـ هذه الحجّـة ؟

« وايضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ احكامه فيهم . واحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع . . . . فمن حصلت له العصبيّة الكفيلة بالقدرة وأُونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ احكام الله في خِلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووُجدت فيه الصلاحيّة لذلك »(2) .

لماذا يعتقد ابن خلدون ان هذا البرهان افضل من الأول ؟

ج ـ سؤال ملغوم :

هذا سؤال ملغوم ! يغمز بواسطته من قناة بعض الدارسين للفكر الخلدوني .

المهم ان تلاحظ هنا ان مساندة الشريعة للحجة هي التي تجعل هذه الحجة افضل من الحجّـة من المجد .

وهـذه شاهـدة اخـرى على تداخـل العقائـديات الـدينيّـة والمقـولات العمـرانية السوسيولوجيّـة في تفسير المفاهيم الاولية ـ كالملك ـ لعلم العمران .

د ـ والعصبيّـة :

من هذه الاشرافة ، اشرافة موضوعة الحجتـين السابقتـين ، لا تكفـي العصـبيّـة وحدها ـ ام انها تكفي ؟ ـ للتحكم بالملك . تحتاج الى مساندة الخلال الحميدة .

هـ ـ القوّة والشرعيّـة :

وهل تؤثر هذه الموضوعة على علاقة القوّة بالشرعية في النظام الخلدوني ؟ طبعـاً . وإن لـم يتحفظ لها ابن خلدون وهو يتكلـم عن العصبيّـة وكأنها هي كل شيء فيما يتعلّـق بتأسيس الدولة والملك .

اصبحت العصبيّـة من زاوية هذه الإطلالة شيئاً مختلفاً بعض الشيء عن الشرعيّـة .

---

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته .

ومع هذا يبقى التركيز على الناحية الفعلية العملية ـ وبهذا ترتفع اسهم العِصبيّـة والقوّة .

و ـ عودة الى التجريبيّـة :

« فقد تبيّـن ان خلال الخير **شاهدة** بوجود الملك لمن وجدت له العصبيّـة »(1) .

وكذلك :

« فاذا نظرنا الى . . . فوجدناهم . . . علمنا »(2) .

وكذلك :

« واعلم أن من خلال الكمال التي يتنافس فيها أُلوا العصبيّة وتكون **شاهدة** لهم بالملك إكرامُ العلماء والصالحين والأشراف وأهـل الاحسـاب وأصنـاف التجـار والغربـاء وانـزال النـاس منازلهم » (3) .

وهذه اشارة واضحة تدل بدون لبس او اشكال الى المقترب التجريبي الاختباري .

غير انه ليس بالتجريبي المستقل ـ الذي يقف مستقماً على رجليه وحسب ، دون أية دعمة او مساندة . انه ليس بالتجريبي العقلاني المحض .

ز ـ تطابق الديني والعمراني

انه تسانده المعتقدات الدينية .

فقد سبقت الإشارة الى تفضيل ابن خلدون حجته من خلافة الله على حجته من المجد دفاعاً عن موضوعته : السياسي هو من ساندت الخلال الحميدة عصبيته . والسبب في ذلك لجوؤه فيها الى الشريعة .

وكنتيجة لذلك نشأت فكرة الشواهد عبر الخلال الحميدة على من يستحق الملك .

ومنها :

« فإذا نظرنا الى . . . . فوجدناهم . . . علمنا ان هذه خُلقُ السياسة قد حصلت لديهم واستحقّـوا بها ان يكونو ساسة لمن تحت ايديهم او على العموم . **وأنه خير ساقه الله تعالى اليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم** وليس ذلك سدى فيهم ولا وُجد عبثاً منهم . والملك انسب المراتب والخيرات لعصبيتهم فعلمنا بذلك أن الله تأذّن لهم بالملك وساقه اليهم »(4) .

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت1981 ، ص143 . (التوكيد لنا) .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته ص144 ، (التوكيد لنا) .

(4) المرجع ذاته ، ص143-144 (التوكيد لنا) .

ح ـ الخلال الحميدة :

بقي ان نعرف هذه الخلال الحميدة ـ او بعضها ـ مما يقصده ابن خلدون ـ خصوصاً وهي الرابط بين بحوثنا هذه في السياسة والملك « والسياسي » وبين موضوع هذا البحث : الطبيعة البشرية .

يعدد ابن خلدون منها التالية

« فإذا نظرنا في اهل العصبيّة ومن حصل لهم من الغَلَب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلاّت والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الاعراض وتعظيم الشريعة واجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يحددونه لهم من فعل او ترك وحسن الظن بهم واعتقاد اهل الدين والتبّرك بهم ورغبة الدعاء منهم والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم واجلالهم والانقياد الى الحق مع الداعي اليه وانصاف المستضعفين من انفسهم والتبذل في احوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وامثال ذلك علمنا ـ ان هذه خلق السياسة »(1) .

هذه لائحة ابن خلدون ، وليس من الضروري ان تكون كاملة وافية ، بالخلال الحميدة التي لو توفرت لاهل عصبيّة ، لكانت شواهد :

اولاً ، على انهم يستحقون ، بها ، « ان يكونوا ساسةً لمن تحت ايديهم » . ،
وثانياً ، على « أنه خيرٌ ساقه الله تعالى اليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم » .
وهنالك لائحة مقابلة .

ط ـ الخلال المذمومة :

وهذه بعض محتوياتها :

« وبالعكس من ذلك اذا تأذن الله بانقراض الملك من أمّةٍ حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقَدُ الفضل السياسيّةً منهم جملةً ولا تزال في انتقاص الى ان يخرج الملكُ من ايديهم . . . . واستقرىء ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه . . . واعلم ان من خلال الكمال التي يتنافس فيها القبائل وتكون شاهدة لهم بالملك اكرام العلماء . . . . وذلك ان اكرام القبائل واهل العصبيّات والعشائر لمن يناهضهم في الشرف . . . . أمرٌ طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه او المخافة من قوم المكْرَم او التماس مثلهم منه . . . ضروري في السياسة الخاصّة . . . . كمال في السياسة العامّة فالصالحون للدين والعلماء للجاءِي اليهم في إقامة مراسم الشريعة والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في ايديهم والغرباء من مكارم الاخلاق وانزال الناس منازلهم من الإنصاف وهو من العدل فيعلم بوجود ذلك من اهل عصبيته انتماؤهم للسياسة العامّة وهي الملك وأن الله قد تأذن بوجودها

---

(1) ابن خلدون مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص143 .

فيهم لوجود علاماتها »[1] .

وهنا ، كما في المقطوعة السابقة ، تلعب الظاهرات الاختبارية ـ الخلال المذمومه ـ دور الشهود على موضوعة مزدوجة : سوسيولوجيه عمرانية على صعيد منها ، وعقائدية دينية ، على صعيد آخر .

وهكذا تتداخل عبر العوائد والخلال قضايا العمران والطبيعة البشريّة والمعتقدات الدينية . هذا على الصعيد الفكري العقائدي .

وأما على الصعيد المنهجي فتتداخل المنطقيات والدينيات والموضوعيات والذاتيات تداخلاً يضفي صبغة خاصة على الاسلوب الخلدوني العام .

ويجدر بكل من يُقْدِمُ على تشريح فكر ابن خلدون ان يتذكر هذا التداخل .

7 ـ « العادة » مرادف « للقانون » :

يسهّل هذا التداخل انتقال الفكر الخلدوني من الطبيعة البشريّة الى الطبيعة الطبيعيّة .

يزكي تفسيرنا هذا استخدام ابن خلدون للتعبير « حكم العادة » . ويرادف هذا الاستخدام ، على ما نظن ، « حكم القانون » .

وتتعدد الإشارات إلى هذا المَفْهُوم في المقدّمة . هذه واحدة منها :

« في ان الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتم »

« وهذا لما قدمناه من أن كل امر تحمل عليه الكافة فلا بُدَّ له من العصبيّة وفي الحديث الصحيح كما مرّ ما بعث الله نبيّاً إلاّ في منعةٍ من قومه . واذا كان هذا في الأنبياء وهم اولى الناس **بخرق العوائد فما ظنك** بغيرهم ان لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبيّة »[2] .

والقانون المشار اليه في هذه المقطوعة هو قانون العصبيّة . فهو ، حسب ابن خلدون ، مُصَانٌ دينيّاً ، بفضل حكمة الله ، وسوسيولوجيا او عمرانياً ، بفضل مقتضيات العصبيّة .

« وأحوال الملوك والدُّول راسخةٌ قويّة لا يزحزحها ويهدم بناءَها إلا المطالبة القويّة التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر كما قدمناه . وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيَّدون من الله بالكون كلّهِ لو شاء . **لكنّه وانما اجرى الأمور على مستقر**

---

(1) المرجع ذاته ، ص144 .

(2) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، ، ص159 . (التوكيد لنا) .

العادة . والله حكيم عليم »[1] .

وهكذا ، فكما لدى الفرد، (الانسان الفرد) ، كذلك لدى المجتمع ككل، تستقر العادة قانوناً بفضل تقاطع معطيات ومطالب سماوية ودنيوّية .

I ـ النظرة الغائية في الكون

وليس في فكر ابن خلدون ما يمنع مَدّ هذا الجسر ـ جسر القانـون ـ ليربـط ، وان حسب معطيات مختلفة ومطالب متباينـة ، بـين الانسـان والمجتمـع من جهـة والطبيعـة الطبيعيّـة من جهة ثانية .

فهـل تبنّـى ابـن خلـدون بالفعـل مبـدأ التـوازي والمقابلـة بـين العالـم الكبـير « (Macrocosme) والعالم الصغير (الانسان) (Microcome) ؟

اننا لا نستبعد ذلك .

ومن ابرز دلائلنا على هذه الموضوعة تبنّـى ابن خلدون[2] ـ كما الفكر الاسلامي بل الفكر الوسيطي عامة : اسلاميه ومسيحيّـه ـ للنظرة الاغريقية القائلة بغائية الكون .

وتصاغ هذه النظرة ـ حسب ما نعْرف ـ بفقرتين :

الأولى ؛ ان الكون بكامله ، وكذلك كل شيءٍ فيه ، له غاية يحاول تحقيقها ،

والثانية ؛ ان هذه الغاية هي افضل ما يمكن ان تُتوَقّـع له .

II ـ الطبيعة عاقلة

ولدينا بيّـنةً واحدة على الأقل تثبت أنّ ابن خلدون يتبنّـى الفكرة القائلة بأنّ الطبيعة عاقلة :

« أن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفْعالها وترتكب الأعوص والأبعد . فلو كان هذا الطريق الصناعي الذي يزعمون أنه صحيح وأنه أقرب من طريق الطبيعة في معدنها أوْ أقلّ زماناً لّما تركته الطبيعة الى طريقها الذي سلكته في كون الفضّـة والذهب وتخلقها »[3] .

إنّـهُ لأمرٌ مستحيل ـ حسب ابن خلدون ـ ان تصنَّعَ الفضـة او الذهـب . يجعلـه مستحيلاً تناقضه مع عقلانية الطبيعة :

---

(1) المرجع ذاته ، (التوكيد لنا) .

(2) **Muhsin Mahdi, Ibn Khaldûns, Philosophy of History**, (A Study In the Philosophic Foundation of the Science of Culture,) George **Allen and Unwin LTd. London, 1957.**

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص529 .

« ولَهُ وجهٌ آخرُ من الاستحالة »

إذن ، فالطبيعة عاقلة ، حسب الفهم الخلدوني لها ، ويصح ان يُستخدم هذا المعتقد ـ لعمقه في الضمير الحضاري الذي يتحرّك فكر ابن خلدون في ظله ، مقدّمة في برهان يدفع حجّةً او يقرر صحّة حجة مغايرة .

8 ـ الطبيعة : مبدأ برهان :

ولا يخفي على المطلع على الأدب الخلدوني كما على كتابات ابن خلدون ما لمفهوم « الطبيعة » « والطبائع » من مهمّات منهجيّة .

« فللعمران طبائع في احواله تُرجَعُ اليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار »(1) .

وكثيراً ما صحح ابن خلدون ، مستنداً اليه مبدأ برهان ، اخطاء الكثيرين من المؤرخين اسلافه . وقد مررنا على هذه الامور بمناسبة مغايرة .

واذا جاز التشبه به ـ ضمن حدود ـ طبعاً ، لنبهنا ، من زاوية مفهومه للطبيعة ومن منطلق التفهم الصحيح لفكره ـ لطبيعة فكره ، الى الخطأ الكبير الذي ينزلقون فيه بقدر ما يركزون على عنصر « الحتمية » فيه .

وننهي بهذه الملاحظة هذه الدراسة .

غير أننا نُصرُّ على العِبَر الكثيرة المبعثرة بين موضوعات عناوينها: الاولية منها والثانويه وحتى الثالثيه ـ العبر التي لتنوعها وانفساح حقولها يصعب جمعها في خلاصة قصيره وموجزة .

9 ـ الطبيعة البشريّة والتاريخ :

غير أنه من الضروري ان نؤكّد على مضمون هام لهذا البحث . ففي أعماق الطبيعة البشرية يمدّ قانون العصبيّة ـ وعلى ما في صيغته من غموض ومطاعن ـ جذوره . ومنها يستمّد الحياة والدوافع لينمو شجرة اجتماعيّة تتكفّل ـ اذا ما تعهدتها السياسة الرشيدة ـ بانتاج ثمرات الحضارة ـ واذا فضّلت العمران .

واذا ما تفحصت القوى الأجتماعيّة والسياسية والفرديّة والدينية لرأيت في قانون العصبيّة الخلدونية المخل الذي يرفع عجلة التاريخ ويحرّكها بفضل ما يتداخل فيه من عناصر تشترك في توفير الارض ومعطياتها والسماء ونعمها والانسان الفرد بجميع ما اوتي

---

(1) المرجع ذاته ، ص ص4-5 .

من هموم وشجون وتعقيدات ومطامح ومطامع وظلم ومحبة بالاستكثار من المكتسبات والمجتمع بما يتوفر فيه من فرص ومزالق ومقالب وتحديات .

انه ، حقاً ، في منظور ابن خلدون ، هذا القانون ؛ قانون العصبيّة، لرافعة التاريخ !

وهو بدوره ، ليس سوى التعبير المختصر لامكانات الطبيعة البشرية .

الدكتور أحمد ماضي وابن خلدون
والمادية التاريخيّة

1 ـ الموضوع والموضوعة :

يتصدّى الدكتور احمد ماضي (رئيس قسم الفلسفة ـ الجامعة لاردنية) [1] في دراسته بموضوع « ابن خلدون والماديّة التاريخية » الى الاجابة عن السؤ ال : « هل ابن خلدون مُبَشِّراو شبه رائد للمادِيّة التاريخية او ان تأويله على هذا النحو ليس موضوعياً إنما يهدف الى جعله بصورة اعتباطيّة عصرياً وقريباً من الماركسية في فهم الظواهر الاجتماعية والاحداث التاريخيّة ؟ » [2] .

وجوابه ؟

حسب نصه هو بالذات ؟

يتخلله بعض الترجرج .

والدلائل ؟

هذا ما يختتم به بحثه :

« وهكذا نخلص الى أن مفكرنا العربي لعب دوراً في وضع مقدمات معينة تمثل مدخلاً عربياً إلى الماديّـة التاريخية . واخيراً أرجو من القارىء ألا يتصور ان ابن خلـدون كان متسقـاً في تفكيره حتـى النهاية . فقد أسهمت عدّة مؤثرات وعوامل في بلورة فلسفته التاريخيّـة ـ الاجتماعية . وأخص بالـذكر المناخ والغذاء . ومهما قيل في ابن خلدون ، فلا بُدَّ ، بناءً على أدلّـة قويّـة لا يرقى اليها الشك ، ان يعتبر رائداً للاتجاه المادي في علم الاجتماع . ومقدّماته الى الماديّـة التاريخيّـة تمثل عنصراً عظيم الأهميّـة في اتجاهه المادّي » [3] .

ولكنه قبل ان ينتهي الى هذه الخاتمه ـ ولا يسعنا القول : « ان خاتمتها « مِسك » ـ كان قد التزم بالتالي ـ موجهاً ، على ما نعتقد ، انظارنـا وتفكيرنا الى ما يريد تحقيقـه من البحث :

---

(1) دراسات تاريخية ، مجلّـة علميّـة فصليّـة تعنى بالدراسات حول تاريخ العرب ، تصدرها لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق ، مدير التحرير ، ناظم كلاّس ، العدد الثالـث ، صفـر 1401 هـ . / كانـون أول (ديسمبـر) 1980 م . ، ص65 .

(2) المرجع ذاته ، ص68 .

(3) المرجع ذاته ، ص74 . وص71 .

« تساؤل مشروع لا غنى عن طرحه . ولكن قبل الشروع في الكشف عن محاولتي للإجابة عن مثل هذا التساؤل ، أودُّ القول سلفاً ان لهذا التفسير ما يبرره في مقدّمة ابن خلدون . وان كنت اتردد في اعتبار ابن خلدون شبه رائدٍ للمادية التاريخيّة ، إلا انني لا اتردد في القول بأنه وضع مقدّمات الانتقال اليها . ولا يُساوِرُني ادنى شك في ان المقدّمة تمثل مدخلاً عربياً لفهم الماديّة التاريخيّة . وما استخلصه من ذلك هو ان التفكير الماديّ التاريخي ليس مقتصراً على شعب دون الآخر ولا على عقل دون الآخر »[1] .

هَمُّنا من هذه المقتبسات في الدرجة الأولى ان نتبين جواب الدكتور احمد ماضي عن « السؤال المشروع » الذي يتصدى له . ومن ثم ان نبيّن ان جوابه هذا فيه ما فيه من الترجرج والتقلقل وحتى بعض التيه .

2 ـ ظاهرات الترجرج :

أ ـ فما هي موضوعة البحث ـ بحثه ؟

في المقتبس من خاتمته ، تزدوج هذه الموضوعة :

أن ابن خلدون « يعتبر رائداً للاتجاه المادي في علم الاجتماع » .

و « مقدّماته للمادية التاريخيّة تمثل عنصراً عظيم الاهميّة في اتجاهه المادّي »

أما في المقتبس الأسبق فتختلف الصورة بعض الشيء :

« وإن كنت اتردد في اعتبار ابن خلدون شبه رائد للماديّة التاريخيّة ، إلا انني لا اتردد في القول بانه وضع مقدّمات الانتقال اليها » .

ونقرأ الترجرج في هذين الموقفين على صعيدين :

الصعيد الأول ، هو الصعيد النفساني السيكولوجي : التردد او عدم التردد . ففي موضع ليس هنالك اثر للتردد . بل هنالك دلالات على الوثوق والقناعة الصامدة : « ومهما قيل في ابن خلدون ، فلا بُدّ ، بناءً على أدلّة قويّة لا يرقى اليها الشك ، ان يُعتبر رائداً للاتجاه المادي في علم الاجتماع » . وفي الموضع الآخر يطغى التردد على ما سواه : « وان كنت اتردد في اعتبار ابن خلدون شبه رائد للماديّة التاريخية إلا انني لا اتردد في القول بانه وضع مقدّمات الانتقال اليها » .

والصعيد الثاني ، هو الصعيد الفكري . هل هو رائد ام شبه رائد ؟ ثم هل « المادّة التاريخيّة » مرادفة « للاتجاه المادي في علم الاجتماع » أم هل هي شبه مرادفة له ؟ وما هو بالضبط موقع المقدّمات التي يقدّمها ابن خلدون للاثنين ؟ معاً أو منفردين ؟

ب ـ هذا فيما يتعلّق بالموضوعة بحِدّ ذاتها .

ولا يسع القارىء ذو النظرة المنهجيّة الدقيقة إلاّ أنْ يتساءَل : وماذا تقدّم أو تؤخر ،

---

(1) المرجع ذاته ، ص68 .

بالنسبة للموضوعة الاساسيّة ـ الموضوعة بحدّ ذاتها ـ ما نسميها موضوعة « التنافس العربي » على الماديّة التاريخية ؟

وما هي هذه الموضوعة ؟
نصٌّ لها هو التالي : « ولا يساورني ادنى شك في ان المقدّمة تمثل مدخلا عربياً لفهم الماديّة التاريخيّة » .

وَنصٌّ ثان لها هو التالي : وما استخلصه من ذلك هو ان التفكير المادي التاريخي ليس مقتصراً على شعب دون الآخر ولا على عقل دون الآخر »(1) .

ليست هنالك ـ في عرفنا ـ اية علاقة بين الموضوعتين .
ثم اننا لا نرى في « تعريب » التفكير المادي التاريخي مطلق قيمة حضاريّة .

ج ـ وهنالك موضوعة ثانية يصعب على العقل المنهجي ان يتساهل معها ومع كاتبها في هذا الإطار ـ وذلك لعدم وجود العلاقة بينها وبين الموضوعة الاساسية ـ الموضوعة بحد ذاتها : يلبس الكاتب هذه الموضوعة الثانية الثوب التالي : وأخيراً ارجو من القارىء ألا يتصّور ان ابن خلدون كان متسقاً في تفكيره حتى النهاية . فقد اسهمت عدّة مؤثرات وعوامل في بلورة فلسفته التاريخيّة ـ الاجتماعية . وأخص بالذكر المناخ والغذاء » .

المطعن الأساسي في هذه الموضوعة انها غير ذات علاقة علميّة بموضوعة البحث الأساسيّة : ان ابن خلدون « يعتبر رائداً (او شبه رائد) ؟للاتجاه الماديّ في علم الاجتماع » .

ولكن مطاعنها تتعدد فتتجاوز هذا المأخذ .

هل كان « ابن خلدون متسقاً في تفكيره حتى النهاية ؟ » هذه موضوعة تستحق الأهتمام ؛ وقد تصح التهمة في ابن خلدون ، بعد البحث والتدقيق ، وقد لا تصح . غير انها ، وفي الحالين ، لا تتعلّق بحكم الضرورة ، باسهام « عدّة مؤثرات وعوامل في بلورة فلسفته التاريخيّة ـ الاجتماعيّة . ان عدد العوامل والمؤثرات شيء . والاتساق في تفكير مفكر ما شيء مختلف تماماً . ولهذا فالإستشهاد بتعدد العوامل لدى مفكر ما لا يعني ، بحكم الضرورة ، عدم اتساق فكره .

ثم ما قيمة الإشارة الى « المناخ والغذاء » في هذا الإطار ؟
فهل يعني الكاتب ان تعدد العوامل والمؤثرات ، ومنها الغذاء والمناخ ، تجعل فكر

---

(1) المرجع ذاته ، ص68 .

ابن خلدون غير متسق ؟ هب ان هذا صحيح ، فما علاقته بموضوع البحث ؟ هو إما غير ذي علاقه ، وبالتالي ذكره يعتبر خطأً منهجياً .

وإما هو ذو علاقة - اي يبيّن عدم اتساق فكر ابن خلدون بالنسبة لتفسيره ، « رائداً (او شبه رائد) ؟ للاتجاه المادي في علم الاجتماع » . وعندها كان ينبغي على الكاتب بحثها وتقييمها - اذ ربما أدّت به الى نبذ موضوعته او تعديلها لتصبح صحيحة تصمد في وجه الانتقادات العلميّة المسؤولة .

ثم إنَّ صيغته خاطئة مضللة . يقول : « فقد اسهمت عدّة مؤثرات وعوامل في بلورة فلسفته التاريخية الاجتماعيّة ، هذا يعني ، لغة ، ان ابنَ خلدون أخضع ، وهو يفكر في صيغة فلسفته التاريخية الاجتماعية ، لمؤثرات وعوامل عدة منها الغذاء والمناخ ، حتى تبلورت الفلسفة الخلدونية كما كتبها في المقدّمة . وبالتالي لو كتبها في مكان آخر ، مثل بيروت أو دمشق ، ولو تروّق ابن خلدون وتغذّى وتعشى غير ما يتغداه ويتعشاه ويتروقه بالفعل لكانت تعاليم المقدّمة قد تغيّرت عماّ هي عليه الآن .

اذا كان هذا ما يريده ، فهو يغطس ، ويحاول ان يغطّسنا ، في ماغوصة فكريّة لا يقدر هو ولا نقدر نحن ان نتورط في عمليّة تحقيقها ، وبالتالي فهي موضوع افتراضي لا يقبل لا بالقبول به ، من قِبل المنهجيين المسئولين ، ولا برفضه .

أما اذا كان يريد ، وعلى الاغلب هذا هو ما يريده ، ان ابن خلدون ، وفلسفته المسطورة حالياً في المقدّمة تقرّ بأن للمناخ وللغذاء ، كما لغيرهما من العوامل الكثيرة المختلفة والمؤثرات ، ادواراً تلعبها في توجيه مسلكيات الانسان وبالتالي في تطور العمران ، فإن هذا الأمر مقبولٌ ، لأنه صحيح .

ويبقى ان الكاتب لم يعبّر عنه بصيغة مرضي عنها . فينبغي تصحيحها لِتخفّ فرص سوء التفاهم التي تنشأ عنها .

د - ولا بد للمنهجي المدقق من ان يتساءَل عن معنى الرجوع من قِبَل كاتب « ابن خلدون والماديّة التاريخيّة » الى « يوسف هامل (Hammel) ، و« المستشرق الشهير دي ساسي » وتلميذه « فردريك شولتس » ، والى « « غريبرغ (Graberg) »؛ والى كريمر (Kremer) - « هذا بالإضافة الى اتجاهات اخرى في التفسير تقوى احياناً وتضعف احياناً اخرى ، لست قاصداً ان اتناولها بالعرض ، نظراً لأن بعض المؤلفات الاجنبيّة والعربيّة قد شرحتها باسهاب وتفصيل . ولعل كتاب المرحوم ساطع الحصري ،

« دراسات عن مقدّمة ابن خلدون » من أهم الكتب في هذا المجال »[1] .

الكاتب نفسه يحيّر الاجابه عن سؤالنا لساطع الحصري .

وبالتالي فينبغي ان لا نستنظر منه ان يهدينا الى ذلك المعنى . ومع هذا ، ربما ، قد شفى غليله بان بيّن لنا انه مطلع على هذا القسم من الأدب الخلدوني . وفوق هذا قد ينشأ عن ذلك بعض الإفادة للمبتدئين غير المطلعين .

هـ - ونسأل السؤال ذاته بالنسبة لرجوع الكاتب الى (Rappaport) « وباتسييقا » و(Colosio) و« بارتولد » و« جوستون بوتول » « ورجيه جارودي » وموسى سلامة » ؟ ما هو معنى اللجوء الى هؤلاء ؟

« وبما ان عنوان المقال « ابن خلدون والماديّة التاريخية » فسأحاول ان اسلط الضوء على الاتجاه الذي يعتبر انصاره ابن خلدون مبشراً بالمادية التاريخية »[2] .

كيف يقوّي هؤلاء - مجتمعين او منفردين - موضوعتك - موضوع بحثك ؟ ليست هنالك - على ما نعلم - اية بينة على علاقة وثيقة - عضويّة - بين افكار هؤلاء وموضوعتك . وانت لم تتعب نفسك تبيان هذه العلاقة - لو وجدت . بالأحرى ، إنك تعطي الانطباع بأنه ليست عليك مسؤولية من هذا النوع - وهذا نقص منهجيّ ضخم .

وهكذا تستهلك ثلاث صفحات من عشر (مجموعة صفحات بحثك) لتضع امامنا - وبطريقة مترجرجة - موضوعتك . أما باقي هذه الصفحات فهي مناورات علمية لا تسمن ولا تغني من جوع .

و - وهنالك ملاحظة لا يمكن السكوت عنها تتعلق بأحوال البحث العلمي - خصوصاً وان الكاتب رئيس « قسم الفلسفة - الجامعة الاردنية »[3] . يتكلم عن المقدّمة بينما هو يرجع الى مقتبسين عنها لا الى الأصل .

قد يكون له عذره في ذلك . ولكن وحسب الظاهر تقف هذه الظاهرة موضوع إدانة فيمن يُسأل - ويُسأل جديًا - عن توجيه النشىء العربي الطالع .

يقول في المقتبسات المطروحة للدراسة :

« ولا يساورني ادنى شك في ان المقدّمة تمثل مدخلاً عربياً لفهم الماديّة التاريخيّة »[4] .

---

(1) المرجع ذاته ، ص66 .
(2) المرجع ذاته ، ص66 .
(3) المرجع ذاته ، ص65 .
(4) المرجع ذاته ، ص68 .

هذا من جهة . ومن جهة ثانية تقرأ في لائحة مراجعه ـ خصوصاً تلك التي تشير الى المقدّمة : الحواشي : «رقم 8 ورقم 9 ورقم 11 ورقم 12 ورقم 13 ورقم 14 ورقم 15 ورقم 19 ورقم 20 ورقم 23 ورقم 24 ورقم 25 ورقم 26 ورقم 27 ورقم 28 ورقم 29 ورقم 30 ،[1] سبع عشرة حاشيّة تردّ الى مرجع يأخذ عن مقدّمة ابن خلدون بعض المختارات :

« د . البير نصري نادر ، من مقدّمة ابن خلدون ، بيروت ، 1967 »[2] .

صح ان هذا هو رجوع الى الأصل بمعنى من المعاني . ولكنه اصل ناقص . مختار . ولا تصح ـ إلا اذا كانت هنالك مبررات لذلك ـ دراسة موضوعة كالموضوعة المطروحة للدرس على هذا الأساس وحده .

إنَّ في هذا لَبَعْضاً من الاستلشاق .

3 ـ المقدّمات الثلاث :

يسهم ابن خلدون ، كما يفهمه الدكتور احمد ماضي ، بمقدّمات ثلاث يعتبرها الدكتور المذكور « مقدّمات الانتقال اليها » اي الى الماديّة التاريخية ـ فما هي هذه المقدّمات ؟ والى اي مدى تتطابق والتفكير الابنخلدوني ؟

أ ـ المقدّمة الأولى

ولما كان الدكتور احمد ماضي مولع بالانفلاش ، ولما كنا نخشى اذا ما نحن عصرنا تفكيره ، ان نشوهه له ، فإننا نفضل ، وان على مضض ، ان نتمادى باقتباس ما يكتب ، يقول :

« ومن الجلي جدّاً ان ابن خلدون يعالج الحياة الاجتماعيّة على انها **قبل كل شيء** ، نشاط انتاجي مشترك للناس ، يهدف في المقام الأول الى تلبية احتياجاتهم الماديّة التي **تكفل لهم البقاء** . وفي هذا الصدد يقول الآتي : « العمران هو التساكن والتنازل في مصر او حلة للانس بالعشيرة ، واقتضاء الحاجات لما في طباع الناس من التعاون على المعاش » ويردف قائلاً : « وأمّا تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري وطبيعي . . . . » .

نلحظ مما تقدّم ان ابن خلدون يجعل « اقتضاء الحاجات » **سابقاً على اي شيء آخر** متقدّماً على سواه . كما أنه يعتبر « المعاش » ما تكون به الحياة ضروريّة وطبيعيّة . وهذه الفكرة تمثل **اللبّنة الاولى في صرحه الفكري المادي التاريخي** . وبعبارة أدق تعتبر هذه

---

(1) المرجع ذاته ص74-75 .

(2) المرجع ذاته ، ص74 .

الفكرة المقدّمة الأولى للمادية التاريخيّة[1] .

هذا هو ، وبقلم الدكتور احمد ماضي نفسه ، نص المقدّمة الاولى التي يقدمها ابن خلدون بصفته « مبشر او شبه رائد للماديّة التاريخيّة » ؟

ام اننا نخطيء تفسير خطة الدكتور المذكور ؟ اذ انه يقول : « وبعبارة ادق تعبير هذه الفكرة المقدّمة الأولى للماديّة التاريخيّة » .

ام انه هو يضللنا ـ لانه هو قد ضلّ وتاه ـ بقوله بادىء ذي بدء ان ابن خلدون قد « وضع مقدّمات الانتقال اليها[2] (اي المادية التاريخيّة) . وهو بهذا يوحي بان ابن خلدون وبمقدماته الثلاث ، انما يهيّء للماديّة التاريخية . ويزكي هذا التفسير تعبير « رائد » او « شبه رائد » . غير انه هنا يتكلم وكأن ابن خلدون دخل وعبر هذه المقدّمة الاولى ، الى هيكل الماديّة التاريخية من بابه الواسع . لقد وضع مقدّمتها الأولى .

ويزكي هذا التفسير ايضاً قوله : « وهذه الفكرة تمثل اللبنة الأولى في صرحه الفكري المادي التاريخي » .

ام هي الفكرة الاولى في « صرح » الفكر الابنخلدوني « المادي التاريخي »
واذا كانت الفكرة الاولى لهذا الفكر ، فلماذا لا تكون الفكرة الاولى لذاك الفكر ايضاً ؟

وهل يصح ان نَصِفَ الفكر الخلدوني « بالمادي التاريخي » ؟
جواب الدكتور احمد ماضي : أن نعم . ومبرراته او شواهده ؟ اعتقاده انه « ومن الجلي جدّاً ان ابن خلدون يعالج الحياة الاجتماعيّة على انها قبل كل شيء نشاط انتاجي مشترك للناس » وقد وكدنا على قبل كل شيء .

وهذا تشويه كبير لفكر ابن خلدون . لماذا ؟ لانه يهمل ما هو قبل كل شيء بالنسبة لابن خلدون :

« فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم وهذا هو معنى العمران »[3] .

وكذلك

«وإذا كان التعاون حصل له (للانسان) القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمّت حكمة الله في

---

(1) المرجع ذاته ،ص68 (التوكيد لنا) .

(2) المرجع ذاته ، ص68 .

(3) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص43 .

بقائه وحفظ نوعه »[1] .

وهكذا فابن خلدون يصور الاجتماع وضرورته وسيلة وحسب لكي تتم حكمة الله في بقاء الانسان وحفظ نوعه .

ومن هنا تصبح جملة الدكتور احمد ماضي « يهدف في المقام الأول الى تلبية احتياجاتهم المادّية التي تكفُلُ لهم البقاء » جملة ناقصة - حتى وان صحت . لانه حسب ابن خلدون - وذلك في مقدمته الاولى لعلم العمران - تكفل لهم البقاء حتى « تتم حكمة الله في بقاء الانسان وحفظ نوعه » . هذا هو البعد الغائي ، او اذا فضلت المستقبلي ، لهذه المعتقدات الدينيّة التي يستند اليها صرح ابن خلدون الفكري .

ومن هنا يخطيء من يصفه « بالمادي التاريخي » كما يفعل الدكتور احمد ماضي .
أما بعد هذه المعتقدات الدينية الماضوي - البعد الذي يجعل تعبير الدكتور احمد ماضي « قبل كل شيء » مخطئاً فهو : « فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني وإلا لم يكمل وجودهم وما اراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه اياهم » .

لولا هذه المعتقدات لمَاَ كان الاجتماع ضرورياً للانسان - هذا معتقد خلدوني جازم وحاسم ويقف كحجر الأساس في حجته ، بل في حججه الثلاث ، التي يستند اليها في مقدمته الأولى لعلم العمران حتى يبيّن ان الاجتماع ضروري .

ومن هنا يخطيء خطأً كبيراً من يعتقد ، كما يعتقد الدكتور احمد ماضي ، « أن ابن خلدون يجعل « اقتضاء الحاجات » سابقاً على اي شيء آخر متقدّماً على سواه » .

لا يستكين الى مثل هذا التفسير الخلدوني إلاّ من قرأ المقدّمة قراءَة إما سطحيّة وإما ناقصة !

وهكذا يصبح الرجوع الى ، او الاستعانة ، بمؤسسي المفهوم المادي للتاريخ والمجتمع »[2] ضرباً من التعبير عن الاكتفاء بسطحيّات المتشابهات دون التعمق بما في خلفياتها من المضامين والافتراضيات التي ، اذا ما تكشفت للدراسين ، جعلت من التشابهات السطحيّة تشابهات غير ذات بال .

« وحتى نتحقق من ذلك ، ينبغي علينا ان نستعين بمؤسسي المفهوم المادي للتاريخ والمجتمع .
« وهكذا فإن الفعل التاريخي الأول هو انتاج الوسائل الضروريّة من اجل تلبية هذه الاحتياجات ، انتاج الحياة الماديّة ذاتها . زد على ذلك ان مثل هذا الأمر التاريخي ، مثل هذا الشرط الأساسي لكل تاريخ ، الذي ينبغي (الآن مثلما قبل آلاف من السنين) أنّ يؤدّي كل يوم وكل ساعة ، من أجل ذلك بعينه ، كي

---

(1) المرجع ذاته .
(2) الدكتور احمد ماضي المرجع المذكور سابقاً ، ص68 .

يتمكّن الناس من العيش »[1] .

ومن الخلفيات ذات الأهمية ـ الخلفيّات التي تؤثّر التأثير الكبير على توضيح المفهوم المادي للتاريخ » ، المفهوم الذي من الخطأ ان نلحق به اوصافاً « كمؤسسي » ـ الخلفيّة الدينيّة .

ومن هذا المطل يتغيّر مفهوم التاريخ بأكمله .

كما ويتغير مبدأوه . ويصبح القول : « ان الفعل التاريخي الأول هو انتاج الوسائل الضروريّة من اجل تلبية هذه الاحتياجات ، انتاج الحياة الماديّة » ـ قولاً لا يصح بدون تعديلات مهمّة وتحفظات .

ومن هذه التحفّظات ؛ النظرة الى هذه « الحياة الماديّة » ذاتها : غايتها ، ومهماتها ، ومصدرها ، وحدودها ، وقيمتها .

ومتى تعرضت لهذه الأُمور تصبح الموضوعات التالية موضوعات لا يختلف عليها اثنان :

« ان العمل من اجل تلبية الاحتياجات الماديّة هو مصدر حياة المجتمع . انه يمثل ضرورة طبيعية ابديّة . انه الشرط الأساسي الأول لكل الحياة البشرية »[2] .

ثم يتعرض القول التالي للدكتور احمد ماضي الى بعض الملاحظات الناقدة :

« وهنا نلمس التمايز القائم بين ابن خلدون من جهة وارسطو واصحاب النظريات السياسيّة الأخرى من جهة أخرى . فهو لم يربط الوجود الاجتماعي للانسان بطبيعته الروحيّة بل قيده بالاحتياجات الطبيعيّة للانسان »[3] .

الملاحظة الاولى ، تتناول علاقة « ارسطو واصحاب النظريات السياسية الاخرى » بالموضوع ـ ما هي هذه العلاقة ؟ وكيف تؤثر على صحّة او عدم صحّة موقف الدكتور احمد ماضي اولا ، من فكر ابن خلدون ؟ وثانياً ، بالنسبة لموقف هذا الأخير من « الماديّة التاريخية » ؟ وبالتالي من « الاتجاه المادي للتاريخ » ؟

الملاحظة الثانية ، هي ان تلك الإشارة الى « ارسطو واصحاب النظريات السياسيّة الأخرى » تأتي بشكل عابر فيه الكثير من الاستلشاق .

---

(1) المرجع ذاته ، ص68 ؛ يقتبسها عن : [ك . ماركس وف . انجلز ، **الإيديولوجية الألمانيّة** ، مجموعة المؤلفات ، مجلد3 ص36 (باللغة الروسية)] المرجع ذاته ، ص74 .

(2) الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص68 .

(3) المرجع ذاته ، ص69 .

وأخيراً ، وهذه هي الملاحظة الثالثة ، تبقى الإشارة الى ابن خلدون ، إشارة خاطئة تهمل الخلفيّة الدنيّة التي لا يهملها ابن خلدون لا في تلميحاته ولا في تصريحاته .

ويحتاج قوله التالي ، بالتالي ، الى تصحيح :

« وهكذا اصبحت الضرورة المادّية قوّة موجهة في تاريخ المجتمع »[1] .

ومتى لم تكن ؟

وفي معرض التمايز بين ابن خلدون وارسطو يقتبس الدكتور احمد ماضي موضوعة يقتبسها ابن خلدون عن ارسطو . فأيٌّ ضياع هو هذا الضياع ؟ .

وما هي الموضوعة ؟

« ان الاجتماع الانساني ضروري ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم «ان الانسان مدني بالطبع» اي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران »[2] .

ام ان الدكتور احمد ماضي لم يتنبه الى ان «الحكماء» تشمل ارسطو في تعبير ابن خلدون ولغته ـ لغة المقدّمة ؟

والانكى انه لم ينتبه الى توكيد مهم لابن خلدون مع كونه يقتبسه مباشرة عنه :

« وبيانه ان الله سبحانه ، خلق الانسان ، وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء »[3] .

« فكيف يخول الدكتور احمد ماضي لنفسه وهو يعرف هذا المقتبس ، ان يستنتج ، محققاً ، بالاستعانة بمؤسسي المفهوم المادي للتاريخ والمجتمع » بأنه ليس من تمايز او فارق مهم بين ما يعتقده ابن خلدون وبين هذا القول لكارل ماركس وفردريك انجلز : « فإن الفعل التاريخي الأول هو انتاج الوسائل الضروريّة (اي من قبل الانسان) من اجل تلبية هذه الاحتياجات ، انتاج الحياة المادّية ذاتها » ؟

وواضح ان هذا الاستنتاج تكتنفه الشكوك المنهجيّة العميقة والسوداء ، وتلفّ تفكيره غيوم التفكير الملبّدة بسوء الفهم وسوء التفسير ـ او على الأقلّ لُحُفُ السطحيّة وأحرمة التسرّع !

وتتردّد الغرابةُ ذاتها، وبالتالي الملاحظة السابقة ذاتها ، بالنسبة لها فيما يقتبسه الدكتور

---

(1) الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص69 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته يقتبسها « عن الدكتور البير نصري نادر ، من **مقدّمة ابن خلدون** ، بيروت ، 1967 ، ص69 . (المرجع ذاته ص4) .

احمد ماضي والذي سبق لنا ان اقتبسناه نحن. وبالتالي فليس من الضروري الرجوع اليه ـ وذلك رحمة باعصاب القاريء .

ويختتم الدكتور احمد ماضي بحثه « للمقدّمة الاولى » بالتالي :

« ليس خافياً ، مما تقدّم ، ان ابن خلدون يرى أنّ جوهر المجتمع يكمن في التعاون ، في العمل المشترك لافراده ، في تقسيم العمل بين اعضائه من أجل تأمين وسائل الحياة المادّية وتلبيّة احتياجات البشر . وتمثل الاقتباسات السابقة مزيداً من التوكيد على ضرورة الاجتماع ، التعاون ، العمل من اجل بقاء الانسان على قيد الحياة ، وحفظ نوعه[1] .

نسلم ، وبكثير من التساهل ، بكلام كهذا . ولكن اليس يتعامى من يقوله عن بينات ذات اهميّة تجعله ناقصاً وبالتالي مشوهاً ومشوّها ؟

وبالتالي فلا يصح ان تُعتبر « المقدّمة الأولى » التي يقترحها الدكتور احمد ماضي احدى المقدمّات الثلاث التي يقدّمها ابن خلدون كمقدّمات للانتقال الى المادّية التاريخيّة معبّرة تعبيراً علمياً وموضوعياً عن تفكير ابن خلدون .

ومن هنا تتهدم جميع الدعاوى التي يبنيها الدكتور احمد ماضي عليها . انها تنهار انهياراً مريعاً بانهيار اساسها !

ب ـ المقدّمة الثانية

فهل يا ترى تكون محاولة الدكتور احمد ماضي بالنسبة للمقدّمة الثانية اكثر حظّاً واقرب الى التوفيق ؟

« أما المقدّمة الثانية التي بلورها ابن خلدون فهي الفكرة التي تقول ان الاولويّة للحياة المادّية . فهي تسبق الحياة الروحيّة وبالتحديد النشاط العلمي . فالمعاش من قبيل الضروريّات في حين أن العلم من قبيل الكماليات . « واما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي ، وتعلم العلم كمالي اوحاجي ، والطبيعي اقدم من الكمالي »[2] .

ويعلّق الدكتور احمد ماضي على هذا القول لابن خلدون بقوله :

« هذا المبدأ الذي طرحه ابن خلدون يعتبر رائداً ولا يختلف من حيث المضمون علىْ المبدأ الأساسي للمادية التاريخيّة الذي صاغه انجلز على النحو التالي : « مثلما ان داروين اكتشف قانون تطور العالم العضوي ، فان ماركس (اكتشف) تلك الواقعة البسيطة المخفيّة تحت الطبقات الايديولوجيّة وهي ان الناس مضطرون في المقام الأول ، ان يأكلوا ويشربوا ويملكوا مسكناً ويلبسوا قبل ان يكونوا في حالة

---

(1) المرجع ذاته ، ص69 .

(2) د . البير نصري نادر ، **من مقدّمة ابن خلدون** ، بيروت ، 1967 ، ص68 . يقتبسها : الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص69 .

الاشتغال بالسياسة والعلم والفن والا ٰ ين الخ . . . »[1] .

صح ان صح التطابق بين فكرتي ابن خلدون وماركس وانجلز بان الأولويّـة للحياة الماديّـة . غير ان هذه الفكرة وحدها ـ وخصوصاً اذا انحصرَ معنى « الأولويّـة » بالاسبقيّـة الزمنية او التاريخية ـ ليست بالمهمّـة بالنسبة لتعريف الماديّـة التاريخيّـة .

ثم ان هذه الفكرة ليست بالمبدأ الرائد على الاطلاق . انها معروفة وممارسة معاً من قبل الانسان منذ كان الانسان . او ليست تجد نصاً لها ، مثلاً ، في جمهورية افلاطون ؟ .

وفضلاً عن ذلك تميّـز الماديّـة عن غيرها الأولوية لا بالمعنى الزمني وحسـب . بل وكذلك بالمعنى التفسيري أو القيمي . ومن هذه الزاوية تذهب الماديّة ـ كما لا [2] يذهب ابن خلـدون ـ الى ان الاعتبـارات الماديّـة هي الأهـــم في حياة الانســان من الاعتبـارات الايديولوجية .

والثاني ، بان هذه الأخيرة تختزل في نهاية المطاف بالاولى : ان هذه الاخيرة هي مجرّد انعكاسات ، احياناً مشوّهة واحياناً صادقة ومصوّرة ، للأولى .

ومن هنا ترى ان قول الدكتور احمد ماضي ان « المبدأ الذي طرحه ابن خلدون يُعتبر رائداً ولا يختلف من حيث المضمون عن المبدإ الاساسي للما ديّـة التاريخيّـة . . . » هو قوْل ليس بالقول الصحيح .

ان المبدئين ليختلفان اختلافاً ـ بل اختلافات ـ هاما (مّه) جداً . والتشابه بينهما ـ وهنالك تشابهٌ حقاً ـ انما هو تشابهٌ سطحيٌّ جداً ـ هذا بالرغم من اهميته ، وبالرغم من اهميّـة التنبه اليه .

ولما كان ذلك القول للدكتور احمد ماضي يتكرر :

« يتضح مما تقدم ان التماثل في المبدأ الذي طرحه ابن خلدون والمبدأ الذي تطرحه المادية التاريخية كبير »[3] .

« مجمل القول ان ابن خلدون لا يختلف جوهرياً في طرحه لهذا المبـدأ عن رواد وانصـار للماديّـة التاريخية »[4] .

اصبَح من الضروري ان يتكرر حكمنا عليه .

---

(1) ك . ماركس وف ، إنجلز ، **مجموعة المؤلفات** ، المجلد19 ، ص350-351 (بالروسيّة) . يقتسبهـا الدكتـور احمـد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص69 .

(2) **المقدمة** ، طبعة دار القلم ، ص122 .

(3) الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص70 .

(4) المرجع ذاته ، ص70 .

ولا يغيّر اقتباس الدكتور احمد ماضي من الدكتور أ . تشيسنوكوف[1] شيئاً بالموضوعة ـ ذلك لأن العلّة التي نركز عليها هي في تصور العلاقة بين مبدإ ابن خلدون ومبدإ الماديّة التاريخية .

صح انه يرى اختلافاً بين الاثنين .

« وان اردنا تحديداً اختلاف واحد ، فما هو إلا اقتضاب المبدأ لدى ابن خلدون واسهاب الماديّة التاريخية في تناوله . »[2] .

وهل يستحق اختلافاً كهذا ان يشار اليه بالبنان ؟

وتكثر التعليقات الناقده ، منهجياً وفكرياً ، حول المقطوعة التالية

« ان مأثرة ابن خلدون تكمن في انه أوّل من أقر واعترف بالحياة الماديّة للبشر على انها أساس المجتمع ومحددة لجوانبه الاخرى بما فيها الجانب العلمي . اضف الى ذلك ان مفكرنا العظيم نظر الى المجتمع بمنظار يختلف كل الاختلاف عن منظار العهد الاغريقي ومنظار القرون الوسطى . فالعهد الاغريقي عالج المجتمع على انه مجتمع سياسي في المقام الأول ، والقرون الوسطى نظرت الى المجتمع على انه مجتمع ديني اولا وقبل كل شيء . أما ابن خلدون فقد عالج المجتمع على انه جماعات عمل تهدف الى تلبية احتياجات افرادها الماديّة في المقام الأول »[3] .

يظهر أنّ كاتب هذه المقطوعة ليس بالحذر ، منهجياً ، ـ والحِذر هو ظاهرة خلدونيّة ، كما سبق وبينا في مجرى هذه الدراسات . وهكذا وبالرغم عن دفاعه عن ابن خلدون يبقى الدكتور احمد ماضي غير خلدوني .

ولا ننكر على ابن خلدون مآثره . ولكننا لا نتفق مع الدكتور احمد ماضي على انه من روّاد «الماديّة التاريخية» . ولا ممن خطرت لهم على بال . صح أنه اعطى المعاش وقضاياه ومتطلباته الأهميّة التي تستحقها ، وكان بذلك ، فريداً الى حدّ ما في إطار الحضارة التي تحرّك فكره في مناخاتها الفكرية . ولكنه لم يذهب الى حدّ الانحياز اليها : **مقولة تفسيريّة وحيدة للاجتماع والسياسة**. لقد كان فكره اكثر توازناً وأقل حماساً للمغامرات النظريّة .

وأما مقابلاته بين العصور الوسيطة والاغريقية والنفحة الفكريّة فأقل ما يقال فيها انها من صنف العموميات الضحلة ـ لا تسمن ولا تغني من جوع .

ج ـ المقدمّة الثالثة

يقدّم الدكتور احمد ماضي لهذه المقدّمة ـ او اذا شئت يعبّر عنها ، وان بصيغة

---

(1) د . أ . تشستوكوف ، الماديّة التاريخية ، دار الفكر للنشر ، موسكو ، 1965 ، ص35 وص36 . (بالروسيّة) .

(2) الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور ، ص70 .

(3) المرجع ذاته .

هَامشيّـة وعفويّـة ـ بالقول التالي :

« ومما يستحق التنويه ان ابن خلدون لا يتوقف عند هذا المستوى ، بل يرتقي في تفكيره المادّي ليجعل الحياة الاجتماعيّـة ـ السياسيّـة[1] والقيم الأخلاقية لهذا الشعب او ذاك في تبعيّـة لظروف حياتـه الماديّـة »[2] .

الواقع ان ابن خلدون لا يقرّ بتبعيّـة السياسة والاجتماع ومجمـل قضـايا العمـران للعوامل الاقتصادية والقوى الماديّـة . الأقرب الى الصحّـة في وصف التفكير الخلدوني هو ان تقول انه ، أن ابن خلدون ، يتوكأ على موضوعة التداخل والتشابك للعوامل ماديها وحضاريها ، اقتصاديها وسياسيها وعصبيّـها !

ومع هذا الموجّه دعْنا نلاحق الحجة الاحمـد ماضيّـة لبرهـان موضوعتـه : تبعيّـة الاجتماعيات والسياسيّـات للاقتصاديات الماديّـات .

« وهذا الارتقاء واضح للعيان عندما يميّـز مفكرنا المراحل التي يَمُرُّ بها تطـور المجتمـع . وهـذه المراحل ثلاث :

1 ـ المرحلة الاولى . . وهي اقرب الى السلوك الحيواني .
2 ـ المرحلة الثانية . . . وهي الحياة البدويّـة الزراعيّـة . . . »
3 ـ المرحلة الثالثة . . . وهي الحياة الحضريّـة . . . »

« ونلحظ مما سبق ذكره ان المجتمع يمرُّ في مراحل مختلفة . وهنا لا بُدَّ من طرح التساؤل الآتي : ما الذي يحدد الاختلاف ، التباين بين هذه المراحل او الانماط الحياتيّـة ؟ ما هو المعيار الذي ينبغي ان نعتمد عليه في التمييز بين هذه المراحل ؟ .

« ان الذي يؤدي الى اختلاف البشر في احوالهم هو اختلافهم في كيفيّـة انتاج ما تكون به الحياة . فالاختلاف في الأحوال مردّه الى التباين في سبل المعيشة . وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون « اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم في المعاش ، فإن اجتماعهم انمـا هو للتعـاون في تحصيله »[3] .

منهجياً تتألـم هذه الحجّـة من علتين :

الأولى ان البينة التي تقدّمها ليست بذات علاقة بالموضوعة المقصود دعمها. تأمل في المقتبس من ابن خلدون ، فكيف يدعم موضوعـة التبعية ؟ انـه لا يفعـل إلا بمـدّ متمادٍ

---

(1) ان السياسيّـة حسب التفكير الخلدوني بعدٌ مستقل قائم بذاته ، على تداخلاته مع الابعاد الأخرى ، للعمران ـ هو موقف تبين عبر دراساتنا السابقة . راجع كذلك ، ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ص202 .

(2) الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص70 . التوكيد لنا .

(3) المرجع ذاته ص71 . (ومقتبس ابن خلدون ، من **مقدّمة ابن خلدون** للدكتور البير نصري نادر ، المرجع المذكور سابقاً ، ص82) .

للمخيّلة، المدّ والشدّ اللذيْن لا تتساهل معهما المنهجيّة المسؤ ولة .

والثانية ان البينة ذاتها خارجيّة عن الحجة وبالتالي لا تصح ـ على صعيد معيّن ـ دعماً لها . كان ينبغي ان تقدم الصفات او المواصفات التي يقدمها ابن خلدون نفسه لكلّ من المراحل الثلاث للمجتمع وتدرسها الدرس العميق وتبين انه ، وبحكم منطقة بمعالجتها ، تبين موضوعة التبعيّة التي تريدها . وهذا هو الاسلوب الامتن منهجياً ـ والاسلوب الذي كان يكشف ان ابن خلدون ـ اذا اتفق وسقط وليس من مفكر معصوم عن هذا الخطأ ـ يقع في فخ التناقض ـ او عدم الاهتمام التام بتناسق جميع افكاره.

وتبقى حجّة الدكتور احمد ماضي وحتى بالرغم عن التغاضي عن مطاعنها المنهجيّة، عاجزة عن تحقيق ما يبغي الدكتور تحقيقه بواسطتها : ان تدعم موضوعته القائلة بتبعيّة الايديولوجيات للاقتصاديات او العمرانيات للماديات . وبكلمات الدكتور ماضي نفسه : « ان الاختلاف في الأحوال مردّه الى التباين في سبل المعيشه » .

ويترجم هذا القول بأنه يعني ما تعنيه الماديّة التاريخية « باسلوب الانتاج » .

« والجدير بالذكر ان هذا المبدأ يعبّر عمّا يسمى اسلوب الانتاج في الماديّة التاريخية والاقتصاد السياسي الماركسي . وقد أشار اليه ماركس على النحو الآتي: « العصور الاقتصادية لا تتباين بما ينتج ، انما بكيف ينتج ، بايّ وسائل العمل »[1] .

أما كيف يحاول ان يطابق الدكتور احمد ماضي بين موضوعة ابن خلدون وموضوعة كارل ماركس فهو أمر ـ على اهميته الحضاريّة من جهة ، وعلى ضرورته لمساندة موضوعته من جهة ثانية ـ بالكاد يهتم به : اذ يقول :

« وعندما اقارن بني مبدإ ابن خلدون واسلوب الانتاج المفهوم ماركسيّاً لا اجد كبير اختلاف بينهما من حيث الجوهر . فاختلاف العصور او تباين الاجيال يعود الى أساليب الانتاج او المعيشة المختلفة »[2] .

انها لخفّة بهلوانية حقاً تلك الخفة اللبقة التي يمارسها الدكتور احمد ماضي في هذه الحجّة . لقد بزّ بها ـ لباقة ومرونة ورشاقة وخفة ـ لاعبي الكشاتبين ـ ولكننا لا نحسُدُهُ عليها على الإطلاق .

وبالرغم من موقفنا الآسف هذا يتبجح الدكتور احمد ماضي تبجحاً يليق بانتصاره حيث يقول :

« وهكذا نحقق مزيداً من القناعة المبنيّة على أساس من الأدلّة ان الاتجاه الذي يعتبر ابن خلدون

---

(1) ك . ماركس . وف . انجلز ، راس المال ، المجلد الأول ، ك . ماركس وف . انجلز ، **مجموعة المؤلفات** ، المجلد 22 ، ص 191 ، (بالروسيّة) ، يقتبسها الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 71 .

(2) المرجع ذاته ، ص 71 .

مبشراً بالماديّـة التاريخيّـة او على نحو أدق واضعاً مقدّمات الإنتقال اليها ، له ما يبرره . فهذا الاتجاه لم ينبثق بصورة اعتباطيّـة ، ولم يحاول رواده وأنصَاره ان يختلقوا ما يتناسب وتأويلاتهم اختلاقاً »[1] .

واذا اردت ان تمارس ما يعلّـمك اياه ابن خلدون في علم النفس ـ على بدائيته لديه ـ لقرأت في هذا الدفاع من قبل الدكتور احمد ماضي تعبيراً عن « عقدة ذنب » .

ولكن ما لنا ولهذه النفسانيات ـ على ما لها من اهميّة ، مؤشرّاتٍ وتلميحات ، لا بينات علميّة ولا حجج منطقية في كشف الفخ وكشف ناصبه .

نرجع لنرى ، بعد هذا ، ان الدكتور احمد ماضي قد عاد وعالج ما اتهمناه بأنـه استلشق بمعالجته . يقول :

« فالذي دفعهم الى هذا التفسير هو تركيز مفكرنا على أن نمط المعيشة لهذا المجتمع اوذاك يعتمد على اسلوب الحصول على مستلزمات الحياة ، نوع النشاط الاقتصادي الذي يمارسه الافراد »[2] . .

ومن نافل القـول ان هذا مجـرد تكرار للموضوعـة : يستبـدل التبعية او مردّه ، بمرادفتها « يعتمد على » . لذلك نسأل عن البنيات الخلدونية التي تدعمها ؟

« ومصداقاً لذلك يقول ابن خلدون : « والابتـداء بمـا هو ضروري منـه وبسيط قبـل الحاجـي والكمالي . فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلج والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو ، لانه متسع لا يتسع له الحواضر من المزارع والغدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امـراً ضرورياً لهـم ، وكان حينئـذٍ اجتماعهـم وتعاونهـم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفء انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك »[3] .

« ومصداقاً لذلك » تعني مصداقاً لموضوعة الدكتور أحمد ماضي : ان ابن خلدون « مُبشرّ بالمادّية التاريخيّة أو على نحو أدق واضع مقدمات الانتقال اليها » .

لابن خلدون ، على ما يظهر من قراءة هذه المقطوعة ، غايتان فيها :

الأولى ، ضرورة اختصاص هؤلاء بالبدو .

والثانية ، عجز هؤلاء عن تحصيل ما يزيد عن « بلغة العيش » او « المقدار الذي يحفظ الحياة » .

---

(1) المرجع ذاته .
(2) المرجع ذاته .
(3) ابن خلدون ، عن د . البير نصري نادر ، **من مقدّمة ابن خلدون** ، مرجع مذكور سابقاً ، ص82 يقتبسها الدكتور احمد ماضي ، في المرجع المذكور سابقاً ، ص71-72 .

ويستنتج الدكتور احمد ماضي منه ما يلي :

« واضح مما تقدّم ان النمط الزراعي ـ البدوي للمجتمع يتصنَّفُ بان اقتصاده قائم على الزراعة او تربية الحيوانات وهو يمثل الأسلوب الأولي ، المباشر ، والبسيط في الحصـول على مستلزمـات الحياة . اضف الى ذلك ان هذا النمط يعكسُ مستوى متدنيـاً للإنتاج والاستهلاك والحياة والمدنيّـة »(1) .

وبشيء من التساهل تقدر ان تقبل استنتاج الدكتور احمد ماضي وصفاً معقولاً لتفكير ابن خلدون ـ وان بتعابير غير تعابيره .

ولكن يبقى بين هذا واعتبار ابن خلـدون واضعـاً مقدّمـات الانتقـال الى الماديّـة التاريخيّـة فسحات وفجوات واسعة وكبيرة .

فهل اراد الدكتور احمد ماضي ان يقربها ويردم حفرها عندما قال :

« والجدير بالذكر ان ابن خلدون جعل صفات البشر تابعة لنمط معيشتهم فصحـّة البدو افضل من صحّـة غيرهم ، كما انهم « اقرب الى الخير من اهل الحضر »(2) هذا بالإضافة الى انهم شجعان ، قد صار لهـم البأس خلقاً ، والشجاعة سجيّـة »(3) . . .

واضح لنا أن الدكتور احمد ماضي ينحاز بتفسيره للمقتبسين الخلدونيين . فتعبير « تابعة » يكشف هذا الإنحْياز . وهو بالتالي يشوّه فكر ابن خلدون . اذ ، حسب ابن خلدون ، صح ان هنالك علاقة بين صفات البشر ونمط معيشتهم . وكذلك بـين تلك الصفات والمناخ والهواء والدين و . . . الخ .

ولكي نبيّـن ذلك للقارىء دعنا نقتبس من ابن خلدون مباشرة :

« في أنّ اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر » .

« وسببه ان النفس اذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يَردُ عليها وينطبع فيها من خير او شر قال ﷺ كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرّانه او يمجسانه . وبقدر ما سبق اليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه فصاحب الخير اذا سبقت الى نفسه عوائـد الخـير وحصلت لها ملكتهُ بَعُدَ عن الشر وصعب عليه طريقه »(4) .

هذا تفسير خلدوني مباشر لعلاقة الصفات البشريّـة بأصلها وتكوينها ورسوخها في النفس . وليس فيه مطلق اشارة الى « نمط المعيشة » او الى « اسلوب الانتاج » .

وكيف ينعكس هذا على التفسير الأحمد ماضي ؟

---

(1) المرجع ذاته ؛ ص72 .

(2) المرجعان المذكوران سابقاً ، ص85 وص72 ، التوكيد لنا .

(3) المرجعان ذاتهما ، ص87 وص72 .

(4) ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص123 .

أنه ، على أقل تقدير ، لا يأخذ جميع البينات الخلدونية ذات العلاقة بموضوعته بعين الاعتبار . فهو منحاز ايضاً باختياره لبيناته .

قد سبق وبينا انه منحاز بتفسير تلك البيّنـات !

ولا ينجيه من هذا المأزق المزدوج قوله التالي الذي يردفه على ما سبق ذكره :

« ومردّ ذلك الى أن الانسان يتأثر على نحو حاسم بالبيئة . » وأصله أن الانسان ابن عوائـده . ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه ، فالذي الفه من الاحوال ، حتى صار خلقاً وملكة وعادة ، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة »[1] .

ولم يعالج الدكتور المذكور هذا المقتبس بطريقة توحي بانه ينجيه من هذا المأزق - ربما لأنه لم يشعر بأنه في مأزق !

وتتعبّش المطاعن ذاتها بالمقتبس التالي :

« وكما ان للنمط الزراعي - البدوي نتائج تترتب عليه ، بحكم انه يمثل اسلوباً معيناً ، فإن النمط الحضري يؤدّي الى نتائج تختلف كل الاختلاف بسبب انه يمثل اسلوباً آخـر للانتـاج ارقـى وارفـع من الاسلوب السابق »[2] .

وزيادة عن الانتقادات السابقة يستغرب القاريء المدقق ايراد الكاتب ، وفي هذا الإطار بالذات ، المقتبس الخلدوني التالي :

« وقد يتوضح فيما بعد ان الحضارة هي نهاية العمران ، وخروجه الى الفساد ونهاية الشر ، والبعد عن الخير »[3] .

وذلك لان مغزى هذا القول الخلدوني ان الحضارة بما فيها من قيم واخلاق ودين . . . . وتؤثر في اسلوب الانتاج . وهكذا فهي حجّـة ضد موضوعة الدكتور احمد ماضي وليست معه . وأن يقول :

« ان هذه العواقب الوخيمة ما هي إلا نتيجة للتقدّم الاقتصادي والتحسن الملحـوظ في احوالهـم الماديّـة وظروفهم المعيشيّـة »[4] .

ان يقول هذا نكرر ، وان يعتقد انه أجاب عن تساؤلنا ، لهو ان يجيب عن ذلك التساؤل ، صحّ ، ولكن ان يجيب عنه باسلوب متسّـرع غير علمي يدور في حلقة مفرغة

---

(1) ابن خلدون ، د . البير نصري نادر ، مرجع مذكور سابقا ، ص87 يقتبسها الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص72 .

(2) الدكتور احمد ماضي ، المرجع المذكور سابقاً ص72 .

(3) المرجع ذاته ، ص72 ، ونادر ، المرجع المذكور ، ص85 .

(4) المرجع ذاته ص73 .

بدل ان يخرج منها عبر البينات الموضوعيّـة ، والجسور الصامدة المستندة الى الاستنتاجات العلميّـة الدقيقة ، والمحاولات التفسيريّـة المتحررة من الافتراضيات الايديولوجيّـة .

إنَّ مثَلَ القاريء مع الدكتور احمد ماضي بالنسبة للفكر الخلدوني هو مَثَلُ الراغب الى التعرّف على قصر عريق ومنيف فانتهى به الأمر ، بفضل دليله وخلفيات تفكيره وتفضيلاته الخاصه ، الى الاكتفاء بتفحص غرفة الطعام ، او بالاحرى المطبخ !

ولسنا نحن ، وفي هذه ، المناسبة ، ممن يتنطحون لمسؤوليّة تعريف القاريء الراغب على جميع غرف القصر هذا . تلك مسؤولية صعبة وضخمة واوسع بكثير مما يقوم به حتى مجلّد ضخم !

4 ـ مُخْتَارةُ خلدونية :

ولكنّنا ، كمقدّمة لذلك التصحيح ، نريد مع القاريء ان نتلصلص ، ان نسترق النظر ، الى تلك الغرف الخلدونيّـة في ذلك القصر . والقصد ؟ ليس التصحيح بالمعنى العلمي . بل التلميح الى بعض الاسس للفكر الخلدوني ـ الأسس التي تتعلّق بالماديّة التاريخيّة ـ اذا ما تعلّقت على الاطلاق ـ بخيوط رفيقة جداً . على كل نضعها امام القاريء وامام الدكتور احمد ماضي بدون تعليقات ، ونترك لهم مسؤوليّة الربْط ـ اذا كان المطلب معقولاً ـ بينها وبين ما يسمّى بايّ معنى والماديّة التاريخية .

« الفصل الخامس والعشرون

« في معنى الخلافة والإمامة »

« لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانيّة كانت احكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه وشهواته ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلَف منهم فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبيّة المفضية الى الهرج والقتل فوجب ان يُرجَعَ في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة بسلمها الكافة ينقادون الى احكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الامم . واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتبّ امرُها ولم يتمّ استيلاءُها سنّةُ الله في الذين خلوا من قبل . فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها كانت سياسة عقليّة واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرعها كانت سياسة دينيّة نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وذلك ان الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلّها عبثٌ وباطل اذ غايتها الموت والفناء والله يقول افحسبتم انما خلقناكم عبثاً فالمقصود بهم انما هو دينهم المفضي بهم الى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض فجاءَت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع احوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الانساني »(1) .

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص19 .

ولا تستدعي هذه المقطوعة الخلدونية ، وخصوصاً في إطار المهمّة الموكولة اليها : اي تعديل الإنطباع الذي اراد الدكتور احمد ماضي خلقه لدى القارىء بسبب التفسير المادي لفكر ابن خلدون ـ لا تستدعي اية تعليقات .

5 ـ العبرة !

وعبرة البحث هذا بكامله ـ وبالاختصار ـ هي أن الذين يبغون الربط الموضوعي بين الفكر الخلدوني والماديّة التاريخية يجدون لدى ابن خلدون ما يساعد بعض الشيء على تحقيق هذا المبتغى . ولكن هذا الذي يجدونه لا يتعدى كونه بعض التباشير المؤذنة بقدوم الموسم السمح ! .

جورج لابيكا ودور الدين في النظام الخلدوني

1 ـ عرض المشكلة

I ـ الإطار العام

يذهب جورج لابيكا في دراسته : « **السياسة والدين عند ابن خلدون**، الى ان تحليل موقع الدين في اعمال ابن خلدون وتحليل دوره في المدينة » (1) من القضايا التي « لم يكن بامكان ابن خلدون اغفالها » اذ « كانت تترصده عند جميع منعطفات تفكيره » (2) . ثم ، وهذا الأهم ، « وهو لم يتهرّب من التصدي لها » (3) .

«Ce qui renvoyait à l'analyse de la situation de la religion dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun et de son rôle dans la cite, telle qu'il la decrit. Ibn Khaldoun ne pouvait pas ne pas rencontrer ce probllème qui le guettait à tous les dètours de sa réflection; et il ne s'y est pas dérobé.» (4)

ليس هذا وحسب :

« هذه الدراسة تستمّد مشروعيتها من ثلاثة اعتبارات وثيقة الصلة بعضها ببعض .

« الاعتبار الأول هو التشديد على وجه غير مألوف بعد من وجوه فكر المغربي [ابن خلدون] ، وجه كشف لنا اشتغالنا بمؤلفاته ليس فقط عن فائدته بل وايضاً عن اهميته » (5) .

«Cette étude emprunte sa légitimité à trois ordres de consideration, intimement liés entre eux.

Le premier consiste à mettre l'accent sur un aspect peu familier encore de la pensée du Maghribin,dont notre pratique de l'œuvre nous a révélé non seulement l'intérét mais aussi l'importance (6)».

II ـ جوانب المشكلة

هذا بعض من جوانب المشكلة كما يراها جورج لابيكا .

---

(1) جورج لابيكا ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، تعريب د . موسى وهبي ود . شوقي دويهي دار الفارابي ، بيروت ، 1980 ، ص13 .

(2) (3) المرجع ذاته .

(4) Georges Labica, **Politique et Religion Chez IBN Khaldoun** (Essai sur l'idéologie musulmane) SNED, Alfer, 1966, P. 6.

(5) المرجع ذاته ، ص11 .

(6) IBID, P .5 .

وبعضها الآخر ؟ وهو الأهم : -

« وهكذا ، وحيث ان موقف ابن خلدون العام يعتبر عقلانياً صريحاً (موقف حدده بقوّة ر . برنشفيك ، بصورة خاصّة ، في دراسة للحركة الثقافية في زمن بني حفص حيث يتحدّث بصدد ابن خلدون عن عقلانية صلبة ومتزنة تخترق المؤلّف بمجمله » وعن « فكر حر » وعن « موقف علمي حقاً » انظر كتابه **(La Berbérie Orientale: Sous les Hafsides. Des Origines a la fin du XVéme siècle, Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, TH. P. 390)** .

« فقد تساءلنا ماذا يحل بهذا الموقف على صعيد ملاحظة الظاهرات الدينيّة . »

« لماذا مثل هذا التساؤل ؟ - لأن ابن خلدون يطمح الى تأسيس علم شمولي يمكن ان يحمل اسم تاريخ او سوسيولوجيا او انتروبولوجيا . . . ما السبيل الى التوفيق بين الارثوذكسيّة [السنة] والهم العلمي ؟ بين الفوقانيّة والتاريخيّة ؟

« اكان ينبغي الاقتصار على ذكر المبادىء وإغفال المشكلة ؟ لكنّ صاحبنا لم ينحُ مثل هذا النحو ، بل غالباً ما يشدد ، وفي المقدّمة خاصّة ، على الدين . سنرى النُصوص . إلا انه يمكن منذ الآن القول أنها تطرح خياراً : فإما ان يكون التنزيل حدثاً خارجاً عن المشروع التاريخي ، وإما ان يكون منسجماً معه »(1) .

«C’est ainsi que l’attitude générale d’Ibn Khaldoun étant référable à un rationalisme nettement affirmé (Fortement defini, en particulier par R. Brunschvig qui, étudiant le mouvement culturel sous les Hafsides [**La Berbérie orientale sous les Hafsides. Des origines à la fin du XVéme siécles,** Adrien Maisonneuve, Paris, 1947, T.II, p. 390] parle à propos d’Ibn Khaldoun, d’un «rationalisme ferme et mesuré (qui) anime l’œuvre tout entière», de «libre pensée» et «d’attitude veritablement scientifique») nous nous sommes demandé ce qu’il en était de cette attitude au niveau de l’observation des phénomènes religieux.

«Pourquoi une telle question? Parce qu’Ibn Khaldoun a l’ambition de jeter les bases d’une science globale, que l’on peut nommer histoire, sociologie, ou anthropologie .... Comment allait-il intégrer ces élément à sa vision d’ensemble? Concilier orthodoxie et souci scientifique? Transcendance et historicité?

«Fallait-il se contenter de principes et laisser le problème dans l’ombre? Mais notre auteur n’a pas agi de la sorte, qui, si souvent , dans la **Muqaddima** en particulier, insiste sur la religion. Nous verrons les textes , mais, a priori déjà, on pouvait affirmer qu’ils proposaient une alternative; ou bien la Révélation Muhammadienne importait une exception dans

(1) المرجع ذاته ، ص12 - ص13 .

l'entreprise historique, ou bien elle lui était homogène»(1).

III - إفتعال ام ضياع ؟

يتقصى القارىء المدقق بعض افتعال ، وربما ضياع ، في صيغة التساؤل الذي يفرضه جورج لابيكا ، فيما تقدم ، على ابن خلدون :

« فإما ان يكون التنزيل حدثاً خارجاً عن المشروع التاريخي ، وإما ان يكون مُنْسجماً معه » .

وكيف يكون حدثٌ ما ، قُل : « التنزيل » ، « خارجاً عن المشروع التاريخي » ؟ كل حدث جزء من التاريخ - بايّ حق تفترض كونه « خارجاً عن المشروع التاريخي » ؟

ثم ، ولماذا « المشروع » التاريخي؟ إنه التاريخ - مجموعة ما يحدث في الكون بقضِّهِ وقضيضهِ ! « فليست افعال الأنبياء بخارجة عن التاريخ وقوانينه »(2) .

وتتلبس « خارج » المشروع التاريخي ؟ صفة التناقض بوجه الخيار الثاني : وإما ان يكون « منسجماً معه » - مما يدل على ان الكاتب ، عندما قدّم الخيار الأول : « فإما ان يكون التنزيل خارجاً عن المشروع التاريخي » كان يفكر « بالخروج » ، مقابلاً ، «للإنسجام»، بمعنى التناقض ؟!

وليست هاتان الصفتان : الانسجام والتناقض ، اي « الخروج ، من الصفات ذات المغزى الذي يترتب عليه تبعات منطقيّة وبالتالي ومن ثم عَمليّة في مسيرة التاريخ . انهما صفتان منطقيتان وذات مفاعيل استنتاجيّة في هذا الحقل . غيران المنطق شيء وعلم التاريخ شيء ؛ او علم مغاير باعتبارات جوهريّة أساسيّة .

والخلط بين العلمين خطيئة منهجيّة تكثر مزالقها وتبعاتها العلميّة والفكريّة .

IV - زلة قدم

وليس من المستبعد ان يكون جورج لابيكا قد زلّت به القدم على مزالق هذه الغلطة المنهجيّة فترتبت عليه بضعة من تبعاتها .

ويتردد الإفتعالُ السابق ذكُرُه كما الضياع في المقطوعة التالية :

«L'action muhammadienne infirme-t-elle la **sociologie d'Ibn Khaldoun et le rationalisme qui la porte,** ou bien, l'explication scientific parvient-elle à intégrer cette exception?.

---

(1) IBID, P. P. 5-6.

(2) مقدمة ، ص9 يقتبسها جورج لابيكا في المرجع المذكور ذاته ، ص142 .

La da'wa une fois le **mulk établi,** peut-elle garantir **la 'açabiyya** ou **bien le processus de décadence** qui renvoie toute **hadara** à la **badiya** originelle est-il irréversable?.

L'histoire seule peut répondre à ces questions. C'est elle qu'en suivant Ibn Khaldoun, nous allons interroger»(1).

« هل تطعن الدعوة المحمديّة بصحّة سوسيولوجيا ابن خلدون وبالعقلانيّة التي تستند اليها ام هل يتوصل التفسير العلمي الى استيعاب هذا الإستثناء ؟

هل يمكن للدعوة ، ما ان يستتبّ الملك ، ان تحمي العصبيّة ، ام هل ان سيرورة الإنحطاط الذي يحيل كل حضارة الى البداوة الاصليّة هي سيرورة لا ترتدّ ؟

التاريخ وحده يمكنه الإجابة عن الأسئلة هذه . وهو الذي سنسأله بتتبعنا لابن خلدون »(2) .

2 ـ تعليقات ناقدة :

I ـ إستثناء ؟

وفي بداية تعليقاتنا على هذه المقطوعة ـ بقصد تبيان موضوعتنا : أن جورج لابيكا يعاني فيها ، كما في غيرها ، ضرباً من الإفتعال ؛ أوْ ، إذا فضلت ، تتحكم بتفكيره عاصفة من الضياع ـ نودُّ ان نلفت النظر الى مقتبس آخر لجورج لابيكا ، يَدُلّ ، فيما يدل ، على ان جورج لابيكا لا يتعمّق ، لسبب او لآخر ، في عرض موضوعاته بقدر يكفي لكشف مواقفه المتناقضة من موضوعة واحدة : يقول :

« أن يكون الاسلام خصوصيّاً لا شكّ في ذلك ، ان لا يكون استثنائيّاً هذا ما ينبغي إثباته ؛ »(3) .

«Que l'Islam fût spécifique,ce n'était pas douteux; qu'il ne fût pas» « exceptionelle, c'est ce qu'il fallait établir(4).

المفهوم المفتاحي ـ او اذا فضلت الكلمة المفتاحيّة ، الكلمة التي تفضح مناورة

---

(1) IBID, P.97.

(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ، ص110 .

(3) المرجع ذاته ، ص123-124 .

(4) -IBID, P.110.

جورج لابيكا ، هي كلمة « استثناء » .

ففي المقطع الأول اعتراف صريح بأن « « الدعوة المحمديّة » هي « استثناءً » بالنسبة « لسوسيولوجيا ابن خلدون وللعقلانيّة التي تستند اليها » .

وفي المقطع الثاني يبرز مطلب هام :

« ان لا يكون [الاسلام] استثنائياً، هذا ما ينبغي إثباته » . والمطلب الهام يتركّز على القضاءِ على هذا الاستثناء .

II - أهميّة الاستثناء

ولماذا يكون هذا المطلب هامّاً ؟

لماذا الهاجس الذي يقضّ مضجع جورج لابيكا فيثير تساؤلَهُ ! « ام هل يتوصل التفسير العلمي على استيعاب هذا الاستثناء » ؟

ولماذا الإصرار الجورجلابيكي على « انه « ينبغي إثبات » ان الاسلام ليس استثنائيّاً بهذا المعنى وفي هذا الإطار ؟

لأنه ان لم يكن كذلك ، « **لَطَعَنَتْ** الدعوة المحمديّة «بصحة سوسيولوجيا ابن خلدون وبالعقلانيّة التي تستند اليها » !

« وواضح ان هذا هو بالضبط الجذع الذي تقوم عليه شجرة الكتاب : السياسة والدين عند ابن خلدون ، لتتفرّع أغْصَانُها في الهواء الطلق وتحت اشعّة الشمس . واذا فسد الجذع ، في الحالات الطبيعية مثل هذه الحالة - تهرّأت الأغصان ؛ وكذلك اوراقها وثمارها .

ومن هنا اهميّة معالجتنا هذه .

III - جورج لابيكا وفرانز روزنتال

« وينجح » الاثنان ، جورج لابيكا وفرانز روزنتال، في إظهار « **التفسير العلمي** » لابن خلدون ، « تفسيراً ايديولوجيا »[1] - كما « ينجحان » كذلك في تبيان تفسيرهما « العلمي » لفكر ابن خلدونْ « تفسيراً ايديولوجيا » .

يقول جورج لابيكا في حاشية ذات علاقة بموضوعنا :

« اليكم حكم روزنتال الذي يبدو لنا مهمّاً من الدرجة الاولى حول هذه المسألة :

(1) تستعمل هذا المفهوم بمعناه التقني : اي كما اوضحناه في كتبنا : تاريخ لبنان السياسي الحديث : الجزء الثالث ، القرار ، والجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، (مجد) وللمنهجيّة والسياسة ، دار العلم للملايين .

« حسب رأي ابن خلدون لا ينطبق وصف سيرورة تشكل الدول على الدولة الاسلاميّة الاولى . فصدر الاسلام ، بتصوره للدولة الخالصة والالهيّة المتمثلة بالخلفاء الراشدين ؛ يجب ان يعتبر استثناء على قانون العصبيّة المتحكم بتشكل الدول عموماً . غير ان هذه الحالة الخاصّة تمثل احدى تدخلات الفوق - طبيعي النادرة في الشؤون البشريّة . ولذا كان بامكان ابن خلدون ان يجاري وجهة النظر السنيّة فيما يتعلّق بصدر الاسلام (. . . .) وان يعود ايضاً في الوقت نفسه لتطبيق الشروط الاولى على عهد المهدي لاحقاً ويبرّر دراسته الموسعة للخلافة ومؤسساتها حتّى وان كانت هذه المؤسسات غير نموذجيّة على الاطلاق . لا يمكننا أبداً أن نوافق على الجزء الأول من هذا الحكم ونظن اننا سنظهره انطلاقاً من النصوص فيما بعد . في حين أن الحصر الذي يقدّمه الجزء الثاني يبدو لنا انه يشدِّدُ بشكل رائع على نهج ابن خلدون : فهو اذ يرفض التخلّي عن مذهبه في نشأة الهيئات السياسيّة يتوصل الى ان يدخل فيها الحالة الخاصّة لتأسيس الدولة الاسلاميّة بشكل لا يخرج معه عن السنّة » (1) .

يلاحظ القارىء ان هذه الترجمة من قبل الدكتورين موسى وهبي وشوقي دويهي غير دقيقة - مما يبرر اقتباساتنا - حيث تتوفر - باللغتين : اللغة الاصلية ، والترجمة :

«Le jugement de F. Rosenthal sur cette question, à nos yeux, de première importance, est le suivant:

«Accordiny to Ibn Khaldun, the described process of the formation of states does not apply to the early Muslim state. Early Muslim history, with its concept of a pure, unwordly type of state, represented by the first four caliphs, must be considered an exception to the law of assabiyah that governs the formation of states in general. However, this particular case represents one of the rare interventions of the supernatural in human affairs. Therefore, Ibn Khaldun was able to follow the orthodox Muslim view of early Islamic history (and of recurrence of the early conditions at a later date in the days of the Mahdi as well), and felt justified in dealing extensively with the caliphate and its institutions, even though they were for him, entirely atypical» **(The Muqaddimah** O.C. I, p. 1.) (2) .

«Nous ne pouvons aucunement partager, et nous pensons, sur pièces, le faire mieux apparaître encore, par la suite, la première partie de ce jugement. La restriction, par contre, apportée par la seconde, nous parait mettre admirablement l'accent sur la manière dont procède Ibn Khaldoun: se gardant de renoncer à sa doctrine de la génèse des corps politiques, il parvient à intégrer à celle-ci le cas particulier de la fondation de la société musulmane, de façon telle qu'il échappe au soupçons d'hétérodoxie» (3).

---

(1) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، مرجع مذكور سابقاً ، ص124 حاشيته رقم32 .

(2) Franz Rosenthal, **The muqaddimah**, 3 Vol., Bollengen Foundation, New York, Panthéon Books Ine., 1958.

(3) Georges Labica, **OP. Cit.**, P. 110, Fostnote, 32.

IV ـ تصحيحات

نرى ان نذكّر القارىء بأننا[1] اثبتنا انه ـ حسب ابن خلدون ـ يتحكم بمَسيرة التاريخ نوعان من الأسباب : النوع الأول والأسبق بالاهميّة هو الديني ، الفوق ـ طبيعي ؛ والنوع الثاني هو العقلاني السوسيوسياسي المتمحور حول العصبيّة .

وهكذا ، ولكي لا يتصادمان فيعطلان مسيرة التاريخ ، فهما يتوازيان ، حيث يوجدان ، توازياً يتكفل بمنع التصادم وبالتالي بمنع التعثر في مسيرة التاريخ .

من هنا يصبح الحكم التالي لفرانز روزنتال بحاجه ماسة الى اعادة نظر مُصَحّحةٍ :

« غير ان هذه الحالة الخاصّة تمثل احدى تدخلات الفوق ـ طبيعي النادرة في الشؤون البشريّة » .

يفترض هذا القول ، اولاً ، عدم التطابق بين البُعد الفوقطبيعي والبُعد الطبيعي او العمراني لعلم العمران او للتاريخ . ولكن هذا الافتراض ، وان صح من وجهة نظر المناخ الفكري للقرن العشرين ، لا يصح على نظرة ابن خلدون ، وربما ايضاً على نظرة عصره ، الى تفسير الاحداث :

« والشريعة (الدينيّة) نفسها لا تأمر بما يخالف طبيعة الأشياء »[2] فالتعبير « لا تأمر بما يخالف» هو تعبير واضح وصريح عن موضوعة التطابق التي نأخذ بها موضوعة يتبناها ابن خلدون .

وكثرت امثال[3] هذه التعابير ـ البيّنات ـ في كتابات ابن خلدون .

ويظهر ان جورج لابيكا يعرف ذلك ؟! ام انه لا يعرفه حقاً بل قد مر عليه مروراً سطحياً . اذ لو عرفه بالعمق الذي نقصد لوفّر على نفسه وعلينا متاعب كثيرة تتخلل بحوثه في كتابه القيم ـ نسبياً ـ **السياسة والدين عند ابن خلدون** .

ثم ان القول المدروس يشوّه قانون التطابق الخلدوني ـ او بالاحرى يدل على جهل به ، حيث يقول : « ان هذه الحالة الخاصة تمثل احدى تدخلات الفوق ـ طبيعي النادرة في الشؤون البشريّة » . ذلك لانه ـ حسب ابن خلدون ـ يبقى هذا التداخل قائماً على قدم وساق ودائماً وابداً . ولكن ظهوره للعيان ، او اذا فضلت ، نموذج ذلك التداخل ، يختلف من حالة لحالة : فقد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطنياً .

ومن هذه الزاوية يمكنك ، اذا انت شئت ذلك ، ان تعتبر الحالة الخاصة موضوع

---

(1) راجع خلدونيات : السياسة العمرانيّة ، بحث : « تطابق الديني والعمراني لدى ابن خلدون » .

(2) مقدمة ص196 يقتبسها جورج لابيكا في المرجع المذكور سابقاً ص142 . (التوكيد لنا).

(3) ومنها : « وما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » مقدمة ، ص202 ويقتبسها لابيكا ايضاً في المرجع السابق ذكره ، ص124 ، حاشية رقم33 .

الدراسة استثناءاً .

ولكنها ليست استثناءاً لقانون العصبيّة ـ بفضل هذه الظاهرة وحسب ـ بل استثناءاً للنموذج الآخر من التدخل الالهي في « الشؤون البشريّة » !

ثم ان العصبيّة ، وبالتالي قانون العصبيّة ، في المقطع المدروس ، تتألم من تضييق خانق في معناها .

نأتي الآن الى تهمة التفسير الايديولوجي .

يتفق فرانز روزنتال وجورج لابيكا على فهم نهج ابن خلدون :

« فهو اذ يرفض التخلي عن مذهبه في نشأة الهيئات السياسيّة يتوصل الى أنْ يُدخل فيها [الأصح فيه] الحالة الخاصّة لتأسيس الدولة الإسلاميّة بشكل لا يخرج معه عن السنّة » .

ان وصفاً كهذا يجعل ابن خلدون ، بنهجه ، مفسرًا للأحداث التاريخيّة ، يفرض ، « اذ يرفض التخلي عن مذهبه في نشأة الهيئات السياسيّة » ، يفرضَ ، نكرر ، ذلك المذهب على تلك الاحداث ، وبعناد .

هذا من جهة ـ وهذا من صفات التفسير الايديولوجي المتميّز بذلك ايضاً ، عن التفسير العملي .

ومن جهة ثانية ، « يتوصل » ابن خلدون ، حسب هذا الوصف لنهجه ، الى ان يُدخل فيها (بل فيه) الحالة الخاصّة لتأسيس الدولة الإسلاميّة بشكل لا يخرج معه عن السنّة » .

« فيتوصل » تومي بالنجاح بعد عملية طويلة النَفَس من « الركلجة » و « التطبيق » ومحاولة ازالة العوائق والنتوءات وما لا ينسجم مع غيره من المعطيات . فيحوّر في هذه ويغيّر في تلك حتى تنسجم المعطيات بعضها مع بعض من جهة وجميعها مع الغاية المرتجاه من جهة ثانية .

واذا صح هذا التدبير في حل الحزازير او في عمل النجارين او البنّائين فإنه لا يصح ، عادة مقبولة وسيلةً لكشف الحقيقة ، في عمليّة التفسير العلمي . ومتى حدث في هذا الإطار ، قلبت التفسير العلمي تفسيراً ايديولوجيا .

ويدعم هذا التفسير لوصف نهج ابن خلدون المار ذكره تعابير «الى ان يدخل فيه» ، و « الحالة الخاصه » ، و « بشكل لا يخرج معه » .

وهكذا « ينجح » فرانز روزنتال وجورج لابيكا بجعل نهج ابن خلدون ـ مفسّراً تفسيرا علمياً للاحداث التاريخية ـ يتصف لا يالعلميّة الاصيلة بل بالايديولوجيّة المشوّهة

للأصالة العلميّـة .

وهل كان نهج ابن خلدون بحاجة الى هذه العمليّـة التجميلية - بل التشويهيّـة ؟

نحن نذهب الى انه بغنى كلي عنها .

ولَتَبيّـنَ هذا الموقف المطمئن والبسيط والهام معاً للعالمين الكريمين - معـاً : جورج لابيكا وفرانز رونتال لو نظرا الى القضيّـة من وجهة نظر ابن خلدون نفسه لا من وجهة نظرهما . ولكن وليفعلا ذلك ، كان عليهما ان يكتشفا احدَ المفترضات الأساسيّـة للفكر الخلدوني - ونعني به الافتراض الخلدوني بان البُعد الميتافيزيكي او الديني لتفسير التاريخ لا يختلف بل ينسجم ويتطابق والبعد العقلاني أو السوسيولوجي او العمراني !

3 - العلمانيّـة

وبفضل نسيان جورج لابيكا للمفترض ذاتـه يتـورّط بجعـل فكر ابـن خلـدون العمراني فكراً علمانياً محض ! وخطأ جورج لابيكا الأساسي هنا هو ، على مذهب الفرد نورث ويتهيد (Alfred North Whitehead) ولغته ، هو خطأ وضع النبرة حيث لا تصح النبرة ، اي وضع التوكيد حيث لا يصح التوكيد (misplaced emphasis) .

I - التوكيد الأعرج

يقـول « تـدول الـدول وتبقـى سنـة التبـدُّل . وابـن خلدون ، كما رأينـا ، يرى دون كبير عنـاء ، السُنن التـي استقرأهـا موجـودة في كل مكان . وليس للاصرار على النظر الى كل شيء من وجهة نظـر العمـران من معنـى آخـر سوى ذلك . (مقدّمة ، ص441-442 ثم ص452) والسياسة الـدينيّـة ليسـت سوى حالـة خاصة من حالات السياسة عامّـة . أفلا تظهر الدول التي لا دين لها نفس مكارم الأخلاق التي للدول المتديّنة ؟ (مقدّمة ، ص301) . ألا يُقيم العقل نفس الحكم الفاضل الـذي يقيمه الدين ؟ (مقدّمة ، ص303) . ألـم تدم بعض الحضـارات مثـل حضـارة الفـرس واليهود والرومان واليونان آلاف السنين وتترك آثاراً ما تزال تتحدّى الزمن ؟ (مقدّمة ، ص404) أليست تلك هي حال « العرب الاولى » ؟ (مقدّمة ص358 وص370)[1] .

« وهكذا تبقى العبرة الكبيرة : ليست الشريعة الالهيّـة هي التي تؤسس الإمامة وانما حاجة الناس

---

(1) « نُنوِه » ، يقول جورج لابيكا ، « في هذا الصدد باطروحة W.. Caskel «The bedouinization of Arabia», apud Studies in Islamic Cnltural His troy, eed by G. E. Von Grunbaum, The American An thropological Association, Vol. 56, na TI, Part II, 1954, P.41 .

الى التعاون وحاجة الشعوب الى الوازع سواءً كان الأمر يتعلّق بالعرب او بالمجوس » (مقدّمة ، ص192) .

« ويكفي العقل وحده لفهم تبدل الهيئات السياسيّة ، فليست افعال الأنبياء بخارجةٍ عن التاريخ وقوانينه . (مقدّمة ، ص9.) والشريعة (الدينيّة) نفسها لا تأمر بما يخالف طبيعة الأشياء (مقدّمة ، ص196) أما الله الذي هو بالغ الحكمة بحيث لا يرسل نبيّاً إلا في منعة من قومه ، فإنه غالباً ما يكتفي بترك الأمور تأخذ مجراها . ألا يخلق الله ما يشاء ويختار ؟ الا يعلم ما تكن صدورهم وما لا يعلمون ؟ (قارن : قرآن سورة القصص68 و69 والمقدمة ، ص144) (1) .

«Passent les Empires , les règles qui président à leur destin demeurent et Ibn Khaldoun, nous l'avons vu, a peu de peine à retrouver partout celles qu'il a déchiffrées. La volonté réitérée de n'envisager toutes **choses que sous le point de vue du 'umran** n'a même pas d'autre sens (M, II, 3-4, repris 19) et la politique religieuse n'est qu'un cas particulier de la politique en général. Les Etats qui n'ont pas à leur origine une religion ne manifestent-ils pas d'aussi nobles sentiments que ceux qui en ont une? (M, II, 124 in fine). La raison ne fait-elle pas d'aussi dignes gouvernements que la foi? (M, II, 127). Certaines civilisations, telles que la Persanne, la juive, la Romaine ou la Greque n'ont-elles pas duré des milliers d'années et laissé des monuments qui défient encore les temps? (M, II, 313) N'est-ce pas le cas des Arabes «de la première race» aux-mêmes? (M, II, 232, et 252); mentionnons, à ce propos, la thèse de W. Caskel qui avance qu'un phénomène de bedouinisation s'est opéré après le declin de l'économic de l'Arabie du Sud «où est apparue pour la premiére fois, la distinction entre les termes «'arab» et «a'rab»»: «The majority (of population) took to the nomad life» (The Bedouinization of Arabia, apud **Studies in Islamic Cultural History,** edited by G.E. Grünebaum, **The American Anthropological Association,** Vol. 56, n° 2, part 2, 1954, p. 41).).

«Ainsi demeurent de grandes leçons: Ce n'est pas la loi divine qui fondes l'imamat mais bien la nécessité où se trouvent les hommes de s'unir et les peuples d'êtres gouvernés, qu'il s'agisse des Arabes ou des païens (M. 1. 346).

«La raison seule suffit à rendre compte du devenir des corps politiques et les actes des Prophètes ne sauraient être soustraits à l'histoire et à ses lois, (M, I, 8) La loi religieuse, elle-même, ne saurait imposer des commandements en contradiction avec ceux de la nature des choses (M, I, 355; Q, I, 355) Quant à Dieu, qui a la sagesse de n'envoyer de Prophète que là où

---

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص141 ـ ص142 .

existe une forte ’açabiyya, il se borne le plus souvent à laisser le monde suivre son cours. Ne créet-t-il pas ce qu’il lui plaît selon des voies impénétrable? Ne sait-il pas ce qui est le meilleur même si l’homme l’ignore?
(Coran, XXVIII, 68; cité par Ibn Khaldoun: M, I, 261)(1) .

II ـ فتّوش فكري

يظهر هذا المقتبس الطويل للقارىء المدقق ضرباً من « الفتّوش » الفكري ! لتوضيح هذه الموضوعة الاتهاميّة نعرض موضوعات هذا المقتبس عرضاً سريعاً :

1 ـ « تدول الدول وتبقى سنة التبدل » .
2 ـ « استقرأ ابن خلدون سنناً » .
3 ـ « يرى ابن خلدون السنن التي استقرأها موجوده في كُلّ مكان » .
4 ـ « يُصر ابن خلدون على النظر الى كُلّ شيء من وجهة نظر العمران » .
5 ـ « لهذا الاصرار الخلدوني معنى واحداً » .
6 ـ هذا المعنى هو شموليّة السنن العمرانيّة .
7 ـ « السياسة الدينيّة هي حالة خاصّة من حالات السياسة عامّة » .
8 ـ ولا يمكنها ان تكون غير ذلك : « ليست سوى » ؟.
9 ـ الدول العلمانيّة (بل الوثنيّة) تظهر مكارم الأخلاق التي للدول المتدينة .
10 ـ وهذه الأخلاق لا تختلف بشيء : « لها نفس مكارم الاخلاق » عن تلك .
11 ـ العقل يقيم الحكم الفاضل الذي يقيمه الدين .
12 ـ ولا يختلف هذا الحكم : « نفس الحكم الفاضل » عن ذاك بشيء !
13 ـ تدوم حضارات آلاف السنين .
14 ـ وتترك تلك الحضارات « آثاراً تتحدى الزمن » .
15 ـ « يكفي العقل وحده لفهم تبدل الهيئات السياسيّة .
16 ـ « ليست افعال الانبياء بخارجة عن التاريخ وقوانينه » .
17 ـ « الشريعة نفسها لا تأمر بما يخالف طبيعة الأشياء » .
18 ـ « والله لا يرسل نبيّاً إلاّ في منعة من قومه » .
19 ـ « الله يكتفي ، غالباً ، بترك الامور تأخذ مجراها » الطبيعي .
20 ـ « الله يخلق ما يشاء ويختار » ، « ويعلم ما تكن صدورهم وما لا يعلمون » .

وهكذا ففي هذا المقتبس عشرون موضوعة مختلفة ـ هذا عدا عما سميناه التوكيد في غير محلّه . فما هو هذا التوكيد ؟ وكيف يتمثل في هذا المقتبس الجورجلابيكي ؟

---

(1) Georges Labica, op, cit, P.P. 126- 127.

إنَّهُ يتمثل في قوله التالي :

« وهكذا تبقى العبرة الكبيرة : ليست الشريعة الالهيّة هي التي تؤسس الإمامة وانما حاجة الناس الى التعاون وحاجة الشعوب الى الوازع سواءً كان الامر يتعلّق بالعرب أوْ بالمجوس » .

ويدعم جورج لابيكا قوله هذا بمرجع من مقدّمة ابن خلدون .

ومن هنا تصح تهمتنا على الاثنين معاً ـ ابن خلدون ، وجورج لابيكا .

ويصبح من المحرج ان تواجه الاثنين معاً في ظل هذا الزعم بسؤالين اثنين : لماذا لم يعرف الوثنيون الإمامة ؟ وماذا يميز بين الإمامة والرياسة والملك ؟

ولا يكفي الرجوع الى المقتبس المدروس للإجابة الصحيحة عن هذين السؤالين . في الواقع تضع الإجابة عن هذين السؤالين المفكرين معاً امام صعوبات كثيرة .

غير انه يبقى من واجب جورج لابيكا ان يضع المقتبس المشار اليه من ابن خلدون في إطاره العام . ومتى فعل ذلك تملّص من التهمة التي نسوقها ضده : التوكيد اللامبرر ؛ او ، اذا فضلت ، الاعرج : الذي يمشي على رجلٍ واحدة حيث كان بامكانهِ ان يستند ماشياً مشية العارف ، على رجلين اثنتين .

والرجْل الثانية ؟ من اين يأتي بها ؟

من الاطروحة الخلدونية ـ المفترض الذي سبقت اشارتنا اليه ـ الأطروحة التي يمرُّ عليها جورج لابيكا ، كما يمر على غيرها ، بتسرّع وسطحيّة كأنّها غير ذات علاقة وثيقة بالموضوعة المدروسة .

ويدعم هذه الاطروحة موضوعتان اثنتان ، نعني رقم17 ورقم18 في اللائحة السابق عرضها ، وقد سبق ان عالجناهما بالتفصيل .

III ـ الطير في غير سربه

ويحتوي المقتبس من جورج لابيكا المدروس هنا موضوعات كثيرة غير ذات علاقة بالفكرة المركزية ـ طيوراً في غير اسرابها !

مَثَلٌ ؟

« تدول الدول وتبقى سنّة التبدّل » .

فما هي علاقة هذه الموضوعة بالموضوعة الرئيسيّة ؟

ومَثَلٌ آخر ؟

« ألم تدم بعض الحضارات مثل حضارة الفرس واليهود والرومان واليونان الاف السنين وتترك آثاراً

ما تزال تتحدى الزمن ؟ »

ومرّة ثانية ، ما هي علاقة هذه الموضوعة بالموضوعة المركزيّة ؟

ومثل ثالث ؟

« ألا يعلم الله ما تِكُنُّ صدورهم وما لا يعلمون » ؟ .

IV ـ المفترض الديني ، الأساس الخلدوني ، للعمران

يعبّر عن هذا المفترض كثير من المقتبسات في مقدّمة ابن خلدون . لنحصر بحثنا الآن بما يحتوي عليه مقتبس جورج لابيكا المدروس هنا :

« ألا يخلق الله ما يشاءُ ويختارُ » ؟

ومن هنا يُستنتج ، طبيعياً ، بان « الله الذي هو بالغ الحكمة بحيث لا يرسل نبيّاً إلا في منعة من قومه » قد اختار ان تكون طبيعة الاشياء وبالتالي قوانين العمران على ما هي عليه . اذ انه « غالباً ما يكتفي بترك الامور تأخذ مجراها » .

ومن هنا يصبح الاصرار « على النظر الى كل شيء من وجهة نظر العمران » تكتيكاً وحسب للتعرف على العمران لا بصفته علماً قائماً بذاته ولا يمت الى (الدين) بل محوره ، ارادة الله ، بصلة ، بل تعبيراً اختيارياً عن تلك الارادة .

V ـ التفسير العقلي (العلماني) للعمران

غير ان هذه الموضوعة ـ ذات الوجهين المتلازمين ، حسب ابن خلدون ، الوجه الديني والوجه العمراني العلماني العقلاني لا تحافظ على وضوحها واستمراريتها في هذا المقتبس بالذات ـ بل في كتاب جورج لابيكا كلّه من بدايته حتى نهايته .

يبدأ الميزان الجورجلابيكي بالميل الى جهة العلمانية وعن اهمية او ثقل الدين حيث يعطي « الإصرار » الخلدوني « على النظر الى كل شيء من وجهة نظر العمران » نكهة علمانيّة أكثر مما تستحق ـ وبهذا يكون جورج لابيكا قد بدأ بتشويه فكر ابن خلدون . ويبقى هذا التشويه خطأ منهجياً وفكرياً معاً حتى وان بررته احسن النوايا ـ تحديث الفكر الخلدوني وعصرنته .

يقول جورج لابيكا ، مصداقاً لموضوعتنا ، :

« ويكفي العقل وحده لفهم تبدُّل الهيئات السياسيّة ، فليست افعال الانبياء بخارجة عن التاريخ وقوانينه » .

صح ان العقل وحدة يكفي لفهم التاريخ . ولكن هل هذا يعني ان ليس للتاريخ بعدا الهياً او دينياً ؟ ان العقل هو اداة الفهم لدينا . ويزيد ابن خلدون على هذا بقوله ؛

تبعاً لتقاليد السنّة ؛ « هكذا شاءه الله » . وهكذا شاءَنا نحن ايضاً ! « والشريعة (الدينيّة) نفسها لا تأمر بما يخالف طبيعة الأشياء » . وهذا ايضاً لأن « الله يخلق ما يشاء ويختار » !

ان تنسى هذه الردّات الخلدونية او تتناساها كما يفعل ، على ما يظهر ، جورج لابيكا في المقتبس المدروس ،.هو ان لا تتماشى ، سواءٌ عن قصد كان ذلك الإنحراف او عن غير قصد ، مع التيار الفكري الذي يجرف ، بقوته واندفاعه ، افكار ابن خلدون ونظرياته ورؤاه الحضاريّة !

وهذا ، وعلى ما يتخلله من تجميليات ، يبقى ضرباً من ضروب التشويه .

VI ـ مساواة العلماني بالديني

ويبلغ الانحياز نحو العلمانيّة مبلغاً يجعلها مساوية للدينيّة . وإلاّ فما معنى المقتبسين التاليين :

« أفلا تظهر الدول التي لا دين لها نفس **مكارم الأخلاق**(1) التي للدول المتدينة » ؟ .

« ألا يقيم العقل نفس **الحكم الفاضل**(2) الذي يقيمه الدين » ؟

هذا يعني انك ، وحسب هذين المقتبسين ، تقدرُ ان تستغني عن البعد الديني ، في السياسة على الأقل ، دون ان تخسر شيئاً يذكر او ذا قيمة عمليّة بالنسبة للتهيئة « لمكارم الأخلاق » أوْ لإقامة « الحكم الفاضل » .

وهذا يعني ، كذلك ، ان الاخلاق لا تعتمد ، بحكم الضرورة او بحكم النتائج العمليّة التي تنشأ عنها ، على الدين !

VII ـ تناقض ؟!

هذا يورّط جورج لابيكا في تناقض .

فهو من جهة يذهب الى انه ، حسب ابن خلدون ، تتساوى الدينيات والعلمانيات .

ومن جهة ثانية ، وحسب ابن خلدون كذلك ، « ألا يخلق الله ما يشاءُ ويختار » ؟ .

بكلمات ثانية ، هذا البعد الديني ، هو القرار الاختياري من قبل ، الله : هكذا شاء واختار . « فإنه ، (اي الله) ، غالباً ما يكتفي بترك الامور تأخذ مجراها . وبالتالي ،

(1) التوكيد لنا .

(2) التوكيد لنا .

ليست « علمانية » ابن خلدون ، هي ذاتها « علمانية » جورج لابيكا . يميّز الأولى عن الثانية المفترض ، الاساس ، الديني الذي لا يغيب عن فكر ابن خلدون ، بينما يعمل جورج لابيكا جهده لاخفائه وراء المسرح بعيداً عن الأضواء ، اذا لم نَقُلْ: « لتناسيه » .

VIII ـ لماذا جورج لابيكا لا ابن خلدون ؟

ولماذا نتّهم جورج لابيكا ولا نتهّم ابن خلدون بهذا التناقض ؟ لأن المفترض الابن خلدوني ـ الأساس الديني لعلمانيته ـ يقدر ان يتكفل بمخرج من هذا المأزق ، على ما لهذا المخرج من قيمة علميّة ، بينما التفسير الجورجلابيكي ، وباستغنائه عن هذا المفترض ، لسبب او لأكثر من سبب ، يضيّق الخناق على صاحبه فيوقعه في شرك التناقض هذا !

IX ـ تناقض مفضوح !

ويصبح هذا التناقض مفضوحاً ، على يدي جورج لابيكا ، حيث يذكر المقتبس الخلدوني التالي :

« وهكذا تبقى العبرة الكبيرة : ليست الشريعة الالهيّة هي التي تؤسس الإمامة وإنما حاجة الناس الى التعاون وحاجة الشعوب الى الوازع سواءً[1] كان الأمر يتعلّق بالعرب او بالمجوس » .

هنا ، في هذا المقتبس ، تتبدّى طفرةٌ من الإندفاع المتهوّر ، للعمران وعلمانية تفسيره .

وهكذا تنقلب الصورة ـ صورة الرؤيا الخلدونية للعلم الجديد ، العمران ، وصورة التفسير الجورجلابيكي لتلك الصورة .

وعبر هذا التشويه المزدوج تتفتح امام الدارس المتعمق للفكر الخلدوني عدّة بدائل ومخارج . ويبقى المخرج الذي اختاره جورج لابيكا من المأزق الخلدوني مخرجاً معقولاً . غير انه لا يمكنه أنْ يدعي بانه المخرج الافضل ـ لا علمياً ، منهجياً ، ولا حضارياً ! .

4 ـ جورج لابيكا واشكالية التنظير لدى ابن خلدون :

ويقع جورج لابيكا في اشكاليّة منهجيّة بل تعريفيّة . انه ينفي صفة « المنظر » عن ابن خلدون . ولكنّ نفيه هذا ليس بالنفي العلمي لانّ مفهومه للمنظّر مفهوماً غير مدروس . لنسمع اولاً ماذا يقول في هذا الموضوع :

« ذلك ان ابن خلدون هو « عالم سياسي » ، كما يقال اليوم ، ومحلل اجتماعي ، وليس منظراً

(1) التصحيح لنا .

للهيئـات السياسيّـة ، شأن العـديد من أسلافــه . انــه يفسّرُ ما يرى ، ولا يقــول ماذا ينبغــي ان يفعل »(1)

«Car Ibn Khaldoun est un «Politologue», comme on dirait aujourd'hui (ce discutable néologisme est en train de faire une rapide carrière dans les sciences humaines et des spécialistes, comme M. Duverger, ne reculent pas devant son emploi; certains semblent lui préférer le terme de «Politicologue» [**Revue de l'Enseignement Superieurs**, n° spécial sur la Sciences politique, 3-4, 1965]), un analyste des sociétés et non, comme nombre de ses prédécesseurs, un théoricien des corps politiques. Il interprète ce qu'il voit. Il ne dit pas ce qu'il conviendrait de faire» (2).

هذا ما يقوله جورج لابيكا في وصفه لابن خلدون . وانه لينطـوي على مفهومـه المخطيء « للمنظّـر » . « وليس منظر للهيئات السياسيّـة » . ولماذا ؟ لانه « لا يقول ماذا ينبغي ان يُفْعَل » .

وتفسيره ؟

ان ابن خلدون ، ولو قال « ماذا ينبغي ان يُفْعَل » ، لاصبـح ، في نظـر جورج لابيكا ، وبناءً على هذه المقطوعة ، منظراً - بقطع النظر عن الاعتبارات الأخـرى التـي يستدعيها التنظير ، علمياً كان هذا التنظير ام غير علمي .

بكلمات ثانية ، وحسب جورج لابيكا ، يكون الشرط الضروري والكافي للمفكر الذي يستحقّ صفة « المنظر » هو ان يقول « ماذا ينبغي أن يُفْعَل » .

وهذا ، حسب تفكيرنا ، ليس بذي علاقة على الاطلاق بالمفهوم العلمي « للمنظر » العلمي .

(1) جورج لابيكا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص17 .

(2) Georges Labica, OP. Cit, P.P. 9-10 .

ابن خلدون وماركس

إنّ المقابلة بين هذين المفكرين عمليّة فكرية مدهشه ومذهلة - معاً بالنسبة لما يتشابهان به وبالنسبة لما يختلفان فيه . نحاول تبيان هذين البُعْدين عن طريق اختيار بعض المفاهيم المفتاحيّة في نظامهما معاً . وتبقى هذه المقابلة قصّة طويلة قد لا نَصَلُ - واننا بالفعل لا نرمي الى ان نصل - الى نهايتها !

1 - الدولة

من هذه المفاهيم الدولة »

«Within the totality of civilization, the supremacy of the state and of political institutions remains uncontested by Ibn Khaldûn. The state builds the cities, and the extent of urbanization depends on the support and protection of a powerful state(1). The state is the cause of the development and organization of economic institutions : it is the greatest of byers, the greatest spender of money, and the largest monopoly; and economic luxury is dependent on the protection and policies of the state(2) »(3).

« تبقى سلطة الدولة والمؤسّسات السياسيّة في السياق الكلي للمدنيّة فوق شكوك ابن خلدون . تبني الدولة المُدُنَ . ويتوقف مدى التحضير فيها على مساندة الدولة القويّة وحمايتها . فالدولة هي السبب الدافعُ الى تطوير المؤسسات الإقتصاديّة وتنظيمها : إنها الشاري الاعظم ، والصارف الأكبر للمال ؛ واضخم الاحتكارات . ويتكل الترفُ الإقتصادي على سياسات الدولة وحمايتها » .

وهكذا يتبيّن أنَّ ابن خلدون - كما يصوره لنا الدكتور محسن مهدي في هذا المقطع - ينظر الى الدولة المحرّك الأولي للقضايا الاقتصاديّة : نشأتها ، تطورهّا ، ومدى ازدهارها ، وحتى ركودها وفسادها .

ومن هنا فانه ، بعكس ماركس تماماً ، يرى ان العلاقة السببيّة بين الدولة والقوى

---

(1) Q, II, 201-9, 254, 261-65.

Q- Muqaddimat **Ibn Khaldûn**, Prolegomènes D'Ibn Khaldoun, Ed. E. M-Quatre mère, Paris, 1858.)

(2) Q, I,313; II, 92, 234 ff244- 6ᵉ, 250-51, 255, 278 ff, 297, 303-304.

(3) Muhsin Mahdi, **Ibn Mhaldûn'Philosophy of History,** (A study in The Philosophic Foundation of the Science of Culture) London, 1957, P. P. 203-204.

الاقتصاديّـة تبدأ بالدولة لتوثر تأثيراً ، مباشراً وغير مباشر معاً ، في الاقتصاديّـات . انها ، في مذهبه ، ليست انعكاساً ، كما في مذهـب ماركس ، للقـوى الإقتصـاديّـة ؟ إنهـا ، بالاحرى خالقة لتلك القوى ، وموجهة لها ، ومقيّدة لمدى تفاعلهـا ونجاحهـا وبالتـالي لتقرير مصيرها .

وما يصح عن علاقة الدولة بالإقتصاديات يصح كذلك عن علاقة الدولة بما سمّاه ماركس بالبناء الفوقي ، بالايديولوجيات ، من مقومات الحضارة . فالدولة في رأي ابن خلدون هي السبب الكامن وراء كل ما يتصل بتلك الحضارة .

«Finally, the state is the cause of the flourishing of the sciences, directly through its support of scientific institutions and indirectly as the cause of the other aspects of civilization apart from which these sciences could not exist(1). The life of the state and the life of the civilization follows the rise of a powerful state, it is limited in space by the extent of the state, it flourishes when the state is at the height of its power, and it disintegrates with the states disintegration(2) »(3).

« واخيراً ، الدولة هي سبب لانتعاش العلوم وازدهارها ، مباشرة بواسطة دعمهـا للمؤسسـات العلميّـة وغير مباشرة بصفتها المُسبِّب للظاهرات الاخرى للمدنيه ـ الصفات التي ، بدونها، لا تقـدر العلوم ان توجد. وهكذا تكون حياة الدولة وحياة المدنية التي توجدُها متلازميتن. تتبع المدنية نشوء الدولة القويّـة ، وتتحدد جغرافيا (مساحة) بمدى واتساع الدولة ، وتزدهر حينما تصل الدولة الى ذروة قوتها ، وتنحل مع انحلال الدولة » .

تتبع المدنيّـة هكذا الدولة تبعيّـة المعلول للعلّـة . وتقدر ان تقول ، بفضل الوصف المطروح ، ان تلك العلاقة السببيّـة بين الاثنين : العلة والمعلول ، علاقة ميكانيكيّـة .

وهذا ما يعرّض الفكرة الموصوفة للنقد والتساؤل المشكك. ذلك لان من الصفات المعروفة تاريخياً وحضارياً انه قلما يتناسب السبب والمسبب في الاجتماعيّـات ! غير ان هذه قضية مختلفة . ذلك لانه تناسب السبب والمسبب او لم يتناسب تظـل اتجاهيّـة العلاقـة السببيّـة كما يظل مصدرها مختلفاً بل متناقضاً عند ابن خلدون معه عند ماركس . وهذا ما يهمّـنا في هذه المناسبة بالذات .

ويبقى هذا الاستنتاج مشروطاً بصحـّة تفسير الدكتور محسـن مهـدي لفكر ابـن

(1) B. II, 144 ff. 305, Q,II 383- 84.

(2) [B = **Kitab -al-dual al-islâmiyiyya bi-l-maghrib,** (Histoire des berbères et des dynasties Musulmanes de l'Afrique Septentrionale) ed. William Meguchin baron de Slane. 2 vols, Alger, 1847- 51]. 3 B, II, 82, 85- 86, Q.I., 317- 29.

(3) Muhsin Mahdi, op.cit., p. 304.

خلدون بالنسبة لهذه القضيّـة . وليست لدينا بينات تدعم تخطْئة هذا التفسير . لا تتوفـر لدينا حتى الساعة ظاهرات تبرّرَ الشك بموضوعته المعروضة علينا في مقطعَيْهِ المختارين.

2 ـ الضرورة

وتستدعي المقابلة بين المفكرين موضوعة « الضرورة » .

I ـ العصبيّة والضرورة

وعن هذه الطريق تدخل العصبيّـة ذاتُها ـ الفكرة التي لم تخطر على بال ماركس ـ لعبة المقابلة هذه . فما هي علاقة العصبيّـة بالضرورة ؟

«Common ancestry, common interests , and common experiences of life and death reiforce each other in developing the feeling of solidarity(1). In time, the latter factors overshadow common ancestry. Persons outside the blood- relations of a group are adopted and become part of it; common ancestry remains an important factor, but in reality it has become a mere figment. Some isolated tribes do continue to possess solidarity based on true common ancestry, but in most primitive groups geneologies become confused and a common ancestry is adopted as a means of attaining solidarity(2). Solidarity comes into being as a result of common ancestry, but it is usually sustained by external factors: The feeling of relatedness is dictated by the necessity of cooperation and self-defence(3).

« النسب المشترك والمصالح المشتركة والتجارب المشتركة ـ تجارب الحياة والموت ـ تتساند في تطوير الشعور بالعصبيّـة . ومع الزمن يبزُّ العنصران الآخران النسب المشترك ، فتتقبّـلُ القبيلـة ، كاعضـاء فيها ، اشخاصاً ليسوا من « لحمها ودمها » . ويبقى النسب المشترك عنصراً هامّـاً ، غير انه يصبح ، في الحقيقة والواقع ،مجرد وهـم متخيّل . بعض القبائـل المنعزلـة تظـل تتمتـع بالعصبيّة المبنيّة على النسبُ المشترك الصحيح . ولكن في معظم القبائل البدويّة ، وحيث تختلط الأنسـاب ، يُتَبَنّـى النسـبُ المشترك وسيلة للحصول على العصبيّـة . فالعصبيّـة توجد نتيجةً للنسب المشترك ، ولكنها تدعمها على الغالب عناصر خارجيّـة : الشعور بالقرابة نفرضه ضرورة التعاون والدفاع عن النفس » .

أ ـ الوهم(4)

فالضرورة ، حسب هذا المقتبس ، قد تكون مصدر العصبيّـة لدى ابن خلدون . اصبح هكذا للعصبيّـة مصدرٌ آخر غير قرابة الدم : النسب . والمصدران طبيعيان . غير

---

(1) Q. I, 332: 7- 9

(2) Q.I, 236-39,332,333. C.f. Khemiri **Der Islam, XXIII,** 1936,169.

(3) Muhsin Mahdi, **OP. Xit,** P.P 196- 197.

(4) (1) Ibid, P.259. ؛ او ما تتصوره المخيّلة . المرجع ذاته ص 259-144 .

انهما من فصيلتين مختلفتين . الحد الفاصل بين الاثنين دور الوهم في الحياة الاجتماعيّة . في الأولى النسب المشترك يشير اشارة صحيحة الى علاقة القربى الدمويّة . أمّا في الثانية فالنسب المشترك ليس وصفاً لواقع اجتماعي ؛ بل هو بالاحرى اختراع تتطلبه ظروف الحياة القاسية .

ب ـ تقييم

وهكذا تكمن اهميّة هذا المقتبس الذي يصف به الدكتور محسن مهدي فكر ابن خلدون حول هذه القضيّة فيما يغفله كما ، او ربما اكثر مما ، فيما يلحظه . اذ فيما يغفله ـ اي دور الوهم في الاجتماعيات ـ تكمن روابط فكر ابن خلدون بالمستقبل . صح أن هذه الأهميّة كان يجب ان تنتظر بعض الزمن من جهة وبعض التطورات العلميّة من جهة أخرى حتى تجِدَ لها المستقرّ الفاعل اللائق بها .

ومن هنا تصبح غلطة الدكتور محسن مهدي في اهمالها كل الاهمال أكثر بكثير من غلطة ابن خلدون . وتظل كفاءة ابن خلدون العلميّة ظاهرة في تصويره لها ـ واقعاً اجتماعياً ، او عنصراً من العناصر التي تتداخل لتكوّن المركب الاجتماعي ـ تصويراً موضوعياً .

II ـ الضرورة

ونرجع الى مفهوم « الضرورة » . فأية ضرورة هي هذه ؟
يستغرب البعض هذا السؤال . غير ان غيمة هذا الاستغراب تنقشع عندما نعلم ، مع الدكتور محسن مهدي ان هنالك ، لدى ابن خلدون ، ثلاثة انواع من الضرورة :

«An examination of the term «necessary» darûra » (ضرورة) [1] . reveals that Ibn Khaldûn uses it to mean three different things » [2]

« يظهر التمحيص في استخدام ابن خلدون للمصطلح « ضروري » انه يعني به ثلاثة أشياء مختلفة: الضرورة الطبيعيّة ، والضرورة بمعنى الشرط ، والضرورة بمعنى القسر .

أ ـ الضرورة الطبيعيّة

«It was explained that things that exist by nature have in themselves the source of their movement and change, or the capacity to actualize their forms and ends: a seed develops to a tree , a child to a man, and a primitive culture to a civilized culture. This development of culture is necessary in accordance with its nature[3] ;Yet it is not absolutely necessary, for we know

(1) Q. I, 167, II, 307.

(2) Muhsin Mahdi, op. cit, P. 258.

(3) Q. 1, 305 ff., 364: 6-8. II., 106 ff., 255 ff.

that not every primitive culture develops into a civilized culture»[1][2].

« وتفسيرها ان الأشياء الطبيعيّـة يكمن فيها مصدر تغيرّها وتطورها ، او اذا فضلت قابلية او ملكة تحقيق غاياتها واهدافها : تتطور الحبة الى شجرة ، ويتطور الولد رجلاً ، والحضـارة البـدائية تصبـح حضارة متمدّنة . وتطور هذه الحضارة ينسجم مع (بل هو ضـروري بفضل) طبيعتها . غير انها ليست ضرورية مطلقة (او باطلاق) لاننا نعلم انه ليست مطلق حضارة بدائية تتطور حضارة مدنيّـة » .

وهـكذا ، وفي ظل التمييز بـين الضروري والضروري المطلـق ، يتـورّط ابـن خلدون ، ومعه الدكتور محسن مهدي في خطيئة الترجرج او الافتقار الى الدقّـة ـ الصِفّة الاولى من صفات العلميّـة .

ومن هنا يصبح الأقرب الى التقليد الكلاسيكي ان يعني « الضروري » الطبيعي . و« الضروري المطلق » الضروري . ولكن هذا السعي وراء الدقة العلميّـة يخلخل كثيراً من بناء ، وتسلسل افكار ، المقدّمة .

ومما يُخفّفُ من مدى حدّة اللوم الموجه ضد ابن خلدون ، لا ذاك الموجّه ضد الدكتور محسن مهدي ـ اذ لذاك مبرراته التي لا يقدر ان يستنجد بها هذا ـ ، ان كارل ماركس[3] والى حَدٍّ أقل ، هيجل ، قد استعملا المفهوم ذاته ـ مفهوم الضرورة ـ ليصف به الظاهرة الطبيعيّة ذاتها .

غير ان الأهم هو ان نفهم فكر ابن خلدون على حقيقته ، وان نعرف ، بقدر ما نقدر مما نتوصل اليه من الدقّة ، كيف نترجم معارفه بطريقة لا تسيء فَهْمَهَا ـ واذا كانت هذه الإساءَة امراً «ضرورياً» لا بُدَّ منـه ، ان نتمكّـن من تخفيف مداهـا وحدتهـا معـاً قدر الامكان .

ومن هذه الشرفة التفسيريّـة ، نطل على اعتبار بسيط ولكنه مهمّ جداً : ان مفهوم ضروري لدى ابن خلدون يعني ، بلغتنا ، احياناً على الأقل ، « طبيعي » .

يبقى ان تتوضح ، بناءً على هذا الاعتبار ، المكاسب التي نقدر ان نحققها بالنسبة للقضايا الهامة اجتماعياً وسياسيّاً مما يقضُّ مضاجعنا كما قضت مضجعه او اكثر ! ولكن هذا موضوع آخر ينبغي انتظار مناسبته المناسبة .

---

(1) Q. 1., 254: 8-9, 295-99- CF ARIStolle, **metaphysies,** V. 5, 1015 a 33-34.

(2) Muhsin Mahdi, **op. cit.,** 258.

(3) الدكتور ملحم قربان ، « الصراع الإيديولوجي بين الديمقراطيّة والشيوعيّة » ، بحث القي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامة ، مسائل الدفاع والاستراتيجيا . في 11 / 2 / 1981 .

ب ـ الضرورة : الشرط الضروري

وتعني الضرورة ، حسب الدكتور محسن مهدي ، لدى ابن خلدون ، الشرط الضروري :

«Here , the effect necessarily requires a cause for its existence, but its existence is not necessarily determined by such a cause. .... Ibn Khaldûn says that if man is to survive, he must of necessity have food and shelter. But he does not assert that food and shelter lead necessarily to the survival of man»(1).

« هنا يتطلب المعلول بحكم الضرورة علّة لوجوده . ولكن وجوده هذا ليس بحكم الضرورة محدداً بهذا السبب (وحده) . . . . يقول ابن خلدون : ان الانسان ، اذا كان ليبقى على قيد الحياة، فيجب عليه ، بحكم الضرورة ، ان يحصل على الغذاء وان يتوفر له الملجأ . ولكنهّ لا يؤكدّ ان توفر هذين الامرين له يقود بحكم الضرورة الى بقائه على قيد الحياة » .

وبهذا المعنى تكون العصبيّة ضروريّة(2) للحياة في البادية .وبهذا المعنى ايضاً تكون علاقة النَسَب (قرابة الدم) او ما يُتصور بديلاً عنها ، ضروريّة(3) للعصبيّة .

وبهذا المعنى ايضاً تحكم الضرورة في عالم الأخلاق .

«In this sense, necessity holds even in the moral sphere in which man's freedom is most apparent and his decisions most decisive . Thus Ibn Khaldûn argues that if a ruler is to become an absolute tyrant, he must necessarily murder all those who aspire to share his power; or if a ruler is to realize the common good, he must be kind, just, and beneficient to the ruled»(4).

« وتقوم الضرورة ، بهذا المعنى ، في حقل الأدبيات والاخلاق حيث تظهر حُريّة الانسان بأجلى مظاهرها وحيث تلعب قراراته الدور الأحْسم . ومن هنا يجادل ابن خلدون بقصد تقرير أنّ الحاكم اذا اراد ان يصبح طاغيّة مطلقاً يجب عليه بحكم الضرورة ان يغتال اولئك الذين يتطلعون الى مشاركته سلطته . واذا قرر الحاكم ان يحقق المصلحة العامة (الخير العام) ، فينبغي ان يكون لطيفاً ، عادلاً ، ومُحْسناً تجاه المحكومين » .

فكيف يكون الوهم ، عبر العصبيّة المتصوّرة او المتوهّمة ، عنصراً في هذه الضرورة ؟

فهل هذا يعني ان ابن خلدون يعتنق موضوعة الحتميّة العمرانيّة ؟

---

(1) Muhsin Mahdi, op. cit, P.P. 258-259.
(2) Ibid. P. 259
(3) Ibid. P. 259
(4) Ibid. P. 259

ما تخوّلنا هذه الحجّـة استنتاجه هو انه ، وبمعنى ما ، يسير على طريقها . يظهر من هذه الحجّـة وحدها ان الغاية ما تزال في حيّـز حريّـة الحاكم . ولكنه اذا قرر مثلاً ان يكون « سيّـداً مطلقاً او اذا اراد ان يكون محقّقاً للخير العام ، فانه عندها ، يصبح في متناول « قانون » الضرورة . عندها ، عليه بحكم الضرورة ، ان يقوم بعمليات « محتومة » « ضروريّـة » ارادها هو ام لم يُردْها .

فهل هذه هي صورة كاملة لتصور ابن خلدون ؟ ام انها جزءٌ وحسب من تلك الصورة . طبعاً هي جزء وحسب . ولكن التكملة مهمّـة جَداً لتقرير موضوعة الحتمية لدى ابن خلدون . فإذا تبيّـن ان الغاية ذاتها ، وهذا ما نقدّره ، مفروضه هي ايضاً على الحاكم ، اصبَح الحكم بحتميته العمرانيّـة اقرب الى الصحّـة .

نقول اقرب الى الصحّـة ، لأنه ، وحتى لو تبيّـن ان الغايّـة ايضاً ، لا الوسيلة ، وحسب ، هي مفروضة ، بحكم الضرورة على الحاكم في رأي ابن خلدون ، فإنه وحسب تفكيره ، صحّ او لم يصح ، يعتنق الحتميّـة العمرانية . ـ ولكن وهذا ما نريده ـ يبقى تفكيره هذا غير حتميّ بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة .

ولكن هذه ايضاً قضايا ينبغي ان تستنظر مناقشتها مناسبات أكثر مناسبة .

وفي هذا الاتجاه يخدم تعرضنا للمعنى الثالث « للضرورة » حسب ابن خلدون أكثر من مقصد .

ج ـ الضرورة : الامر القسري

«Ibn Khaldûn declares that culture or any of its essential attributes are caused by necessity to indicate that they happen **by compulsion,** or that a cause external to man or internal in him acts contrary to man's purpose and hinders him from achieving his end. Thus, the excess of head or cold prevents man from creating the works of art and cultural institutions he needs to realize his ends; a tyrant forces the ruled to conspire against him, hunger (1) forces men to rebel (?) (2) ; man's desire for revenge makes him act contrary to his reason; and his desire for riches leads him to self-destruction (2) » (3).

---

(1) يقهر هذا القولَ القولُ التالي المعزو الى ابي ذرّ الغفاري :
« عجبت لامرئٍ (لانسان) ينام على الطوى (الجوع) ولا يخرج على الناس شاهراً سيفه » !

(2) علامة الاستفهام هنا هي من وضعنا . نشك بان ابن خلدون يستعملها . ولهذا علاقة وثيقة فيما يتعلق بالحقوق الطبيعية في إطار فكره ـ الامر الذي سنتعرض له في مناسبة أكثر مناسبة .

(2) Q. I, 87:3-4, 150-55, 221:1-5, 222-23, 224:11-12, 236:14, 252-53, 301:1, 372:1, II, 82:81, 202:1-4, 203- cf. Arstole'o **metaphysics** v. 5. 1015 a27-28.

(3) Muhsin Mahdi, **op. cit**., P: 259.

« يعلن ابن خلدون ان الحضارة او مطلق واحدة من مواصفاتها الجوهريّة تحدث بحكم الضرورة التي تشير الى انها تحصل بالقسر ، او الى ان سبباً خارجياً عن الإنسان او داخلياً فيه يفعل ضد الهدف الإنساني ليؤخّره عن تحقيق غايته . وهكذا يمنع الافراط في الحرارة او في البرودة الانسان عن خلق الآثار الفنيّة والمؤسسات الحضاريّة التي يحتاجُها ليحقق غاياته . والحاكم الطاغية يُجْبِرُ المحكومين على المؤامرة ضدّه . والجوع يضطر الناس على الثورة . ورغبة الإنسان في الانتقام تجعله يتصرّف ضد التعقل . ورغبته في الحصول على المغانم تقوده الى هلاكه » .

ومن التعمق بهذه المقطوعة نستنتج عبرة ثانية . ان هذا المفهوم لابن خلدون يرادف ، في بعض مضامينه على الأقل ، ما نعنيه نحن بالمصطلح « الموضوعي » . وهل يضيرنا بشيء ان نبدأ بالاستنتاج ؟ لا نعتقد ذلك .

ثم اننا نرى في هذه المقطوعة بعض التخبط الذي يدان به حتماً الدكتور محسن مهدي - ولا ندري ما اذا كان يدان به ايضاً ابن خلدون ام لا ؟ يقتضي الجواب العلمي السليم عن هذا التساؤل بعض الاستقصاء الذي تمنعنا الظروف الحاضرة عن القيام به .

وكيف نوضح هذا التخبط المحسن مهدي ؟

لاحظ ، اولاً ، استعماله المفتعل لاصطلاح « قسري » (by compulsion) لماذا يكون منع الافراط في الحرارة او التمادي في البرد للانسان عن خلق الآثار الفنيّة عمليّة قسريّة . انها علاقة طبيعيّة تماماً لا يصح بالنسبة لها استعمال لا القسر ولا الحريّة . المفهومان مفهومان غريبان عنها كل الغرابة .

ان هذا الاستعمال المفتعل يصبح مبرراً اذا ما افترضت ، واذا افترضت يكون افتراضك خطأ - او على الأقل غير مبرر منهجيّاً - ان هنالك غاية في الكون تقرر تصرفه وان تلك الغاية تقصد ان يخلق الانسان آثاراً فنيّة . بمعزل عن هذا الافتراض ، يبقى وصفك لهذه الحالة «بالقسرية» عمليّة افتعال تطلب من الطبيعة ان تغيّر طبيعتها - او على الأقل بعض ظاهراتها .

ثم لماذا نفترض ، وبشكل مفتعل ايضاً ، ان اسباباً ، خارجيّة كانت او داخلية ، تعرقل جهود الانسان للوصول الى هدفه . صح ان هذا قد يحصل احياناً للانسان ولكنه ليس الواقع العام . وعندما يحصل ،قد يبينّ ان الانسان غير متعقل تماماً - اذ من صفات الانسان المتعقّل ان يفصلّ غاياته واهدافه على قياس المعطيات الموضوعيّة وعلى مدى قواه وجهوده في معالجتها بنجاح . إنه ليس من الضروري ان تعرقل اسبابٌ جهود الانسان ذي الهدف المعين في عمليّة تحقيقه لهدفه .

وعندما تفعل - اذا ما فعلت ، واحياناً تفعل - فهذه من طبيعة الاشياء الطبيعيّة .

وهل من الضروري ان يجبر الطاغية ، بطغيانه ، محكوميه على المؤامـرة ضده ؟. ليس هذا ضرورياً على الاطلاق . كثيرة هي الامثلة التاريخيّـة التي تدلّ على غير ذلك .

وهب ان سلمنا بانه ضروري . اوليس هـذا النوع عن الضروري هو النوع ذاته الذي بحثناه في المقطع (ب) سابقاً ؟ واذا كان كذلك ، ونذهب الى انه كذلك ، أفلا يصبح بحث الدكتور محسن مهدي له في اطار فصيلة مغايرة له ضرباً من التخبط ـ التخبط الذي يمجّـهُ الذوق العلمي الرصين ؟

وما صح على هذا المَثَل يصح على الامثلة المتعاقبـة المتمحـوره حول « الجـوع » « والرغبة في الإنْتِقام » « والطمع بالاثراء » !

III ـ الضرورة والصدفة

ومما يخفف احترامنا لدقّـة مفهوم ابن خلدون ـ بالاحرى الصـورة التـي يعكسهـا الدكتور محسن مهدي لدّقة مفهوم ابن خلدون ـ للضرورة اعترافه هو نفسه بتعايش هذه الضرورة والصدفة او الاتفاق . فاي مفهوم للضرورة هو ذلك المفهوم الذي لا يقضي على فكرة الصدفة ؟

يقـول الدكتـور محسـن مهـدي بعـد ان ينهـي عرضـه للانـواع الثلاثـة المذكورة « للضرورة » :

« None of these three types of necessity precludes the possibility of chance (ittifaq) and fortune (bakht), or of unintended results » (1)

« ولا ينفي أيٌ من هذه الانواع الثلاثة للضرورة إمكانيّـة الاتفـاق او الصدفة او البخت او النتائج غير المعنيّـة او المقصودة » .

هذا يعني ان جميعها تفسح في المجال للصدفة او للبخت كي يلعب دوره في تقرير مصير العالـم ـ وربما في كل خطوة من خطوات تلك المسيرة ، أيْ عند كل منعـطف من منعطفات المسيرة هذه. ومن هنـا تضيع عليك فرصة تقـرير الخطـوة التـالية بشيء من الاحتمالية المؤتمنة حتى ولو عرفت جميع ما يمكن ان يطال حال الخطوة ـ التي تنطلق منها. وهكذا تضيع عليك فرصة الاستفادة المعرفيّـة من الاتكال على مبدأ الضرورة بأي من معانيه السابقة ـ حتى وان لـم تكن كما بينّا غامضه تخلط الحابل بالنابل . بكلمات مغايرة لا يمكنك الاتكال المؤتمن على اي من هذه الأنـواع « للضرورة » إتـكالا يفيدك في استبـاق معرفة ، وربما تقرير حدوث ، ما سيحدث من احداث . وهكذا تتساوى ، في نظامك

---

(1) Muhsin Mahdi, OP. cit. P. 259.

الفكري ، الضرورة وعدم الضرورة . وهكذا تخسر « الضرورة » معناها العلمي المفيد .

IV - مفهوم رابع للضرورة (الضرورة اسم مجهول) !

وينزعج من تفسيرنا هذا لما يترتب على « الضرورة » كما يفهمها ابن خلدون حسب تصوير الدكتور محسن مهدي لها اكثر من ناقد وقارىء مدقق . واول هؤلاء ، على ما نظن ، الدكتور محسن مهدي نفسه . يذكرنا ، عندئذٍ ، بالتالي :

«Victory cannot be foreseen with certainty because it is not primarily determined by apparent causes like the size of armies , and the quantity and quality of their weapons, but by hidden or unknown causes like strategic and psychological tricks wich disappoint the calculations of the enemy. Fortune and misfortune are names given to the results of these **hidden causes** depending on whether they facilitate or hinder victory(1)»(2).

« النصر لا يمكن أنّ تُستبق معرفته بتأكد لانه ليس محدداً اوليا بأسباب ظاهرة مثل حجم الجيوش وكميّة اسلحتها ونوعيّتها بل بأسباب خفيّةٍ وغير معروفة مثل الحيل الإستراتيجيّة والنفسانيّة التي تخربط حساباتً العدو . الحظ وسوء الحظ هما اسمان يلصقان بنتائج تلك الأسباب الخفيّة(3) وفق ما تساعد أوْ تعرقل النصر » .

وردة فعلنا على انزعاج الدكتور محسن مهدي من دفعنا لصورته عن « ضرورة » ابن خلدون الى نتائجها المنطقية النهائية هي انزعاج مقابل . وحجتنا ؟ اذا كان للانزعاج حجّة وبينه ، ولانزعاجنا حجج ،منها أنه زاد في طين تخبّطه بلّة بقوله هذا . كنا نبحث « بالضرورة » بصفتها وصفاً لواقع اجتماعي مركب ، ومعروف ، فإذا به ينقل ، بمقتبسه هذا الاخير ، البحث فيها الى حقل اللامعروف . افلا يحق لنا ، لذلك ، ان ننزعج ؟

فهل هذا يعني أنه لا يزال يُصرُّ على « الضرورة » في حقل المعروف ؟

أ - الضرورة المطلقة

لقد تبين معنا فيما مر(مقطع « الضرورة »)ان « الضروري المطلق » في لغة ابن خلدون هو ما ينسجم مع « الضروري » حسب التقليد الكلاسيكي للفكر المتحضر . وحسبنا نفسنا ، بذلك ، قد تقدمنا خطوة على طريق تفهم فكر ابن خلدون وعرض الدكتور محسن مهدي له . ولكن أملنا هذا لم يلبث ان خاب . لماذا ؟ اسمعه يقول :

« Ibn Khaldûn's rejection of absohute necessity does not then mean

(1) Ibid. P.260,(underlining mine).

(2) هنالك فجوة في هذه الحجّة - الفجوة التي يوصل بين جنباتها فيما بعد(راجع المقطع (ب) من هذا القسم(IV) فيما يلي) .

(3) التوكيد لنا .

that he refuses to give necessity a place in history (1)

خاب ظَنُّنا لان ابن خلدون ، وحسب النص المحسن مهدي هذا ، لا يقول بالضرورة المطلقة . إنه يرفضها . فأي ضياع هو هذا الضياع ؟ هل يقصد الدكتور محسن مهدي ان يضللنا ؟ ام انه هو نفسه مضلل ؟

تقديرنا ان الاحتمال الثاني هو الوصف الصحيح للواقع . فبعد انطلاقه من البحث « بالضرورة المطلقة » يعود الى البحث « بالضرورة » وكانها الشيء ذاته ، كأن المصطلحين مرادفان احدهما للآخر .

« ان رفض ابن خلدون للضرورة المطلقة ، اذن ، لا يعني انه يرفض ان يعطي الضرورة دوراً تلعبه في التاريخ » .

يحقّ للدكتور محسن مهدي ان يتصرف بتعاريفه لمفاهيمه كمايشاء . ولكنه لا يحق له لا ان يُضَلِّلَ هو نفسه ـ وخصوصاً في اطار دراسة محَققه وموثقة كما هي فلسفة ابن خلدون التاريخية في بعض جوانبها على الأقل ـ ولا ان يضلّلنا . وتبقى خطيئته كبيرة في مقاييس العلميّة على كل حال .

ومن هنا اهميّة هذه الملاحظات الناقده المصححة لهفوات حججه . وربما كانت هذه الملاحظات تطال ـ وهي تطال بالفعل ـ بعضها على الأقل يطال ـ ابن خلدون وفكره الاجتماعي العمراني . وهكذا فاننا نضرب بحجرها اكثر من عصفور .

ولكن لماذا يرفض ابن خلدون « الضرورة المطلقه » ؟ لا نعرف(2) .

ولماذا يريد ابن خلدون ان يعطي « الضرورة » دوراً تلعبه في التاريخ ؟

«For that would have meant the reduction of all historical events to accidental events, i. e. , to events that have no cause and, there fore, are unintelligible.Rather,he follows a middle course between two extremes and simple, though illusory, explanations: an explanation based ou universal necessity and the negation of chance, and an explanation based on universal chance and negation of necessity (3)

« لان ذلك كان ليعني اختزال جميع الاحداث التاريخيّة الى حوادث عرضيّة ، اي الى حوادث لا تسبّبها عِلَلٌ وبالتالي غير مفهومة . بالاحرى ، هو يتبع طريقاً وسطاً بين تفسيرين متطرفين بسيطين ولكنهما وهميّان : تفسير يرتكز على الضرورة الشاملة ونقي الحظ (او الصدفة) ؛ وتفسير يستند الى الحظ الشامل ونفي الضرورة » .

---

(1) muhsin mahdi, O P. cit. P.260 .

(2) عدا ما ذكر سابقاً (آخر المقطع (2) من هذه الدراسة وهو ان « الضرورة المطلقة » لا تنطبق على الواقع الاجتماعي العمراني .

(3) Muhsin Mahdi, O P. Cit.P.260 .

ينقسم هذا الجواب عن التساؤل المزدوج المطروح الى قسمين : سلبي وايجابي : السلبي يعبر ، حسب رأي الدكتور محسن مهدي ، عن خوف ابن خلدون مما كان سيحدث لو لم يتبنَّ ما تبناه بالنسبة للتفسير التاريخي . وماذا كان حصل ؟ اختزال جميع الحوادث التاريخيّة الى عوارض غير ذات مسببّات ـ الامر الذي يجعلها غير مفهومة . بالإختصار كان اصبح التاريخ لغوا وحسب ؛ كان انتفى التفسير التاريخي انتفاءً كلياً . كان قضي ، بكلمات مغايرة ، على التاريخ علماً مفسراً للأحداث .

ولكانت هذه ، حقاً ، مصيبة كبيرة ـ خصوصاً للمؤرخين !

وأما الإيجابي فيصف الطريق الذي اتبعه ، عفواً « طبخه » او « قدَحه » ابن خلدون ، مخرجاً من هذا المصير المزري . وهذا يعطي الانطباع بان القضيّة فيها من الحريّة والعفويّة ما فيها ـ الأمر الذي يتنافى ومعطيات الاختباريّة التي لم يغفل ابن خلدون بعض معطياتها ومبادئها الأساسيّة ، هذا على الأقل .

ويتحمّل الدكتور محسن مهدي وحده عبء هذا الخطأ الكبير في تصوير « الخيار » او اذا فضلت « الابتكار » الخلدوني هذا . ذلك لأنه لا يوثقه ، كعادته ، عندما يصف موقفاً معيناً ويريد القارىء ان يتأكد من صحة نسبته الى ابن خلدون .

ويبقى الخطأ هذا خطأً كبيراً منهجياً بقطع النظر عما اذا اقتصر على الدكتور محسن مهدي وحده او شاركه به ابن خلدون . ليس في الامر ههنا من خيار : الاختباري يفتش عن الاحداث وعما اذا كانت لها علل ام لا وعما اذا كانت هذه العلل وعلاقتها بالاحداث من النوع الذي يوصف « بالضرورة » او « بالعرض » او لا ، وعما اذا كان بعضها من هذا النوع وبعضها من النوع الآخر . والعلمي المنهجي يصف الواقع الذي يدرسه وصفاً ينسجم معه .

نرجع الى وصف الطريق الذي « اتبعه » ابن خلدون حسب رأي الدكتور محسن مهدي . « لقد اتبع طريقاً وسطا بين تفسيرين بسيطين وهميين » . فكيف قرر ابن خلدون انهما وهميين ؟ وهل اختيار الوسط بين وهميين يجعله ـ يجعل ذلك الوسط ـ واقعياً ؟ وهل في المسألة ـ هذه المسألة بالذات ، وخصوصاً لدى من يرغب بالوصف الصحيح لتسلسل الحوادث التاريخيّة ـ ايُّ خيار . الا يفرض عليه الواقع رسم الحدود رسماً دقيقاً يتناغم والواقع ذاته حتى يتميّز وصفه بالصحة ؟

صح ان ابن خلدون قال « بقانون التوسط »[1] . وقد عالجنا مدّعاه في حينه . ولكن

---

(1) راجع تلك الدراسة في موقعها من هذه الدراسات .

المسائل تلك ـ المسائل المتعلقة « بالصفات الانسانيّـة » ـ تختلف منطقاً وطبيعة عن هذه . واذا كان من مغزى لدراسة « قانون التوسط » في تلك ، فليس له معنى يذكر في معالجة المسائل هذه : هل العلاقةبين العلّـة والمعلول علاقة ضرورة او علاقة صدفة او هي بين بين ؟ وإلى اي مدى يمتد حقل احدهما ؟ وما الى ذلك .

وما هما المتطرفان ؟

احدهما هو « التفسير الذي يرتكز الى الضرورة الشاملةبحيث ينتفـي مطلـق دور للحظ أو للصدفة فيه » ؟

وثانيهما هو « التفسير الذي يستند الى الحظ الشامل بحيث ينتفي معه مطلـق دور للضرورة » .

ربما كان المنهج الافضل لمعالجة هاجس ابن خلدون هنا هو الرجـوع الى القسـم السلبـي من جوابــه : هو يرفض « الضرورة المطلقــة » ؛ وهــو مضطــر الى القــول « بالضرورة » ؟ لماذا ؟ لانه يخشى ، اذا لم يفعل ، ان تصبح جميع احداث التاريخ احداثاً عارضه اي احداثاً لا مسببات لها مما يجعلها غير مفهومه .

ورجوعنا هذا يهدينا الى استنتاجين قيّمين :

الأول ، هو ان ابن خلدون ، كما يصوره الدكتور محسـن مهـدي ، يربـط فهـم الاحداث بوجود مسببات لها . ان تفهم الحدث ، بكلمات مغايرة ، هو ان تتعرف على اسبابه . هذا هو التفسير السببي .

والثاني ؛ هو ان « الضرورة » تعني ، عنده ، علاقـة السبـب بالمسبّـب . الأمْـر « الضروري » هو الامر الذي له سبب .

وينسجم هذا الاستنتاج انسجاماً طبيعياً مع استنتاجـين سابقـين لنـا : الأول ان « الضروري » يعني الطبيعي (آخر المقطع (آ) سابقاً) ، والثاني ان الضروري يعنـي « الموضوعي » (المقطع ج سابقاً) .

يبقى ان نشير هنا الى تخبط آخر يقع فيه الدكتور محسن مهدي ، وربما ابن خلدون ايضاً ، وهو اختزال « الضروري » التي تعني في إطـار الفـكر المتحضـّر ، صفـة لنـوع العلاقة بين السبب والمسبب ، يختزلها الى الإصرار على وجود تلك العلاقة .

وقد كان وجود هذه العلاقة امراً مسلّـماً به منذ فجر التفكير الانساني . اما نوعها ، فهو المسألة المسألة . على كل يبقى عدم التمييز بين « الضروري » الذي يعني وجود هذه العلاقة « والضروري » الذي يعني نوعاً من انواعهـا قضيّـة يتطلبهـا التفـكير الواضـح

والسليم !

ب - **الصدفة (أوْ الحظ) والضرورة**

(عودة على بدء)

لقد تبيّنّ ان تداخل الحظ والضرورة كما عرضها الدكتور محسن مهدي معبّـراً عن موقف ابن خلدون قد أثار الشكوك حول مفهوم الضرورة ـ شكوكاً عميقةً الى حدٍّ يكاد ينفي آخر ظلال المعنى عن هذا المصطلح .

والآن نرى ان « الضرورة » تعني « السببيّـة » هذا ما توصلنا اليه منذ لحظة . عندها يستقيم تداخل « الحظ » و « الضرورة » بمعنى ان احدهما لا يضرب الآخر تناقضاً وتضارب معنًى . كلاهما ، تبيّـن ، يعني السببيّة .

ولماذا التمييز ؟ انه ليس ، على الأغلب والارجح عمليّـة هادفـة ، بلى ضرب من التخبيص الفكري والمنهجي .

الفرق الوحيد الباقي هو ان سببيّـة الضرورة معروفة بينما سببيّـة الحظ مجهولة . وواضح ان الدكتور محسن مهدي لم يلحظ هذا الأمر ـ وهذا من سوء حظه العلمي . هذا هو الجسر الذي وعدنا بوصله بين جنبات الحجّـه السابقة سابقاً .

ج - « **الضرورة المطلقة** » : **إعادة نظر** .

ومما مر نستنتج ان « الضرورة المطلقـة » ترادف ـ هذا اذا لم يكن هنالك مقلب آخر يتخبط في شركه الدكتور محسن مهدي - في عرف ابن خلدون «السببية الشاملة» .

3 ـ الحتمية الاجتماعيّة

لا يسعنا إلاّ ان نستغرب ، في إطار هذه التخبيصات الفاضحة ، ملاحظة الدكتور محسن مهدي التالية :

« The redruction of this complex relationship among free choice, natural necessity, conditional necessity, compulsion, and chance and fortune to the vague concept of social determinism, by positive sociologists, **has muddled** rather than clarified **IBN Khaldun's**(1) intention (2) .

« ان اختزال العلاقة المعقّـدة بـين الخيار الحـر ، والضرورة الـطبيعيّـة ، والضرورة الشرطيّـة ،

---

(1) Cf. e.g. Stefano Colosis, « Contribution à l'étude d'Ibn Khaldûn's, **Revue du Monde Musulman**, XXXVI, 1914, P.321-33

(2) Muhsin Mahdi, **O P. Cit**, P.260, NO2.

والقسر ، والصدفة والحظ في مفهوم « الحتمية الاجتماعية » الغامض من قِبَلِ علماء الإجتماع الوضعيين قد خربط اكثر مما وضّح مقصد ابن خلدون » .

قلنا نستغرب هذه الملاحظة من قبل من سار مسافة الف ميل وكوّع تكويعات كثيرة مفتعلة حتى يعبّر عن مفهوم يحتاج الى خطوة قصيرة بسيطة وجازمة : نعني القول بان « الضرورة » ، لدى ابن خلدون ، تعني « السببيّة » ـ هكذا وبكل بساطة .

فاذا كان هذا هو ما يعنيه علماء الاجتماع الوضعيّون « بالحتمية الاجتماعية » فقد صدق ظنهم وبزوّا الدكتور مهدي نفسه بكثير من المبادىء المنهجيّة . وإلا فتحتاج معالجتهم هم للمسألة معالجة جديدة . وعلى الارجح انها تحتاج الى مثل هذه المعالجة لانها تنحاز مع السببيّة الى حدٍّ يتجنّى على الحريّة الأصيلة .

4 ـ « الضرورة » الخلدونية ، ولعبة التحليل اللغوي

قلنا في أكثر من مناسبة ان استعمال ابن خلدون لمصطلح « الضروري » مفتعل . كان لنا مثل على ذلك ، مثلاً ، في بحثه في ضرورة الاجتماع(1) . وتكررت هذه التهمة في هذا البحث بالذات . وزيادة في الايضاح ، ناظرين الى المسألة من زاوية معاكسة ، نتطرق الى المثل التالي .

«Ibn Khadûn's assertion that Arab nomads are more deep-rooted in [«اعرق في البدو» ؛ أشدّ بداوة] nomadism (a'raqu fi- l-'badu, ashadu badâwatan) than other nomadic groups; (2) this statement has to be qualified by another in which Ibn Khaldûn groups Arab nomads and Berber nomads as equally deeprooted in nomadism(3). The reason for the extreme nomadism of the Arabs according to Ibn Khaldûn, is their economic mode of life, since Arab nomads are characterized by attending to camels and living in tents only». (4)

« توكيد ابن خلدون على ان البَدْوَ العرب اعرق في البداوه من البدو الآخرين ينبغي ان يُقرأ معطوفاً على توكيد آخر له : ان البدو العرب والبربر متساوون في العراقة البدويّة . والسبب في تمادي البدويّة العربيّة ـ حسب ابن خلدون ـ هو طريقة عيشهم الاقتصاديّة . ذلك ان البدو العرب

(1) راجع هذا البحث في هذه الدراسات .

(2) Q. I, 223; B II. I, 4.

C- **Kitâ al- ibar,** eds. Alal al Fâsi and Abd al- Aziz Ibn Idris (2 vols.; Cairo, 1936.)

B- Kitâb al- duwal al- islâmiyya bi- l- maghrib (Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale) ed. W mac Guchin **baron de slane (2 vols. Alger 1847- 51)**

(3) Q. II, 230- 31.

(4) Muhsin Mahdi, **op. cit.**, P. 200, note 1.

يشتهرون بتربيَة الابل والعيش في الخيم وحسب » .

ان هذه المقطوعة تربط ربطاً ضرورياً ـ حسب ابن خلدون ـ بين نمط حياة العرب الإقتصادية وبين عراقتهم في البداوة .

حاول الآن ان تصيغ هذه الفكرة بواسطة مصطلح الضرورة . فكم تكون سمجة تلك الصيغة : لغة وفكراً .

هذه قرينة قوية ، من زاوية التحليل اللغوي ، على أن استعمال ابن خلدون لمصطلح « الضرورة » ، في غالبية الحالات ، هو استعمال مفتعل ـ اذا لم يكن سوء استعمال .

5 ـ ابن خلدون وماركس والاهداف

ويذكر ابن خلدون بماركس ، والعكس ، لا فرق فكرياً ، وخصوصاً في إطار مفهومها للضرورة ، بالنسبة لموضوعة ان الناس يسعون لتحقيق اهدافهم ، ولكن النتائج (الاهداف) التي تتحقق ليست هذه الاهداف التي يقصدون بل غيرها ـ وقد تكون هذه مخالفة لتلك كل المخالفة .

تفسير ماركس لذلك هو ان هنالك اسباباً لا شخصيّة ـ ماديّة الاصل ، تتدخل في هذه العمليّة فينشأ الفرق بين ما يبتغيه الناس عن سابق تصور وتصميم وبين ما يحصل بالفعل على مسرح التاريخ .

أما ابن خلدون ، وحسب الدكتور محسن مهدي ، فيقول :

«Individuals and societies desire certain ends and plan the stages throngh which they hope to achieve them, taking into account the necessary conditions and existing circumstances.Thereare, however, other individuals and societies acting independently, and new conditions and circumstances continuously in the making; and these may either facilitate or hinder the achievement of the desired ends in unexpectéd ways. A multitude of efficient causes interfere with each other and result in events whose causes are indeterminate and cannot be explained. These are chance events. They are most apparent.in war and the pursuit of victory»(1)

« يصمّم افراد الناس كما تصمم المجتمعات على بلوغ بعض الاهداف ويخططون للمراحل التي عبرها ، يتأملون بالوصول الى غاياتهم حاسبين حسابات الظروف الضروريّة والأحوال الحاصلة . ولكن ، ولما كان هنالك افراد آخرون ومجتمعات ، ولما كان هؤلاء يتصرفون بالاستقلال ، ولما كانت

(1) Muhsin Mahdi, O P. Cit. P. 260

هنالك دائماً ظروف واحوال تتوالد من جديد وباستمرار ، ولما كانت هذه بامكانها ان تساعد ، كما بامكانها ان تؤخر ، تحقيق الاهداف المرجو تحقيقها وبواسطة طرق كثيرة وغير متوقعة ، يكون هنالك خليط من الأسباب الدافعة التي تتداخل فيما بينها وتتدخّل في عملية تحقيق تلك الاهداف بحيث تنشأ احداث غير ذات مُسبّبات محددة وواضحة ولذلك فلا يمكن ان تفسَّر . تلك هي احداث الحظ . وتظهر ، على أكثر ما تظهر ، في الحروب وفي مساعي النصر » .

I ـ « الحظ وسوء الحظ » : مفهومان سيكولوجيان

ان تعريف احداث الحظ هو ذروة هذه المقطوعة حسب اعتقادنا . وهذا التعريف ليس فيه من جديد علينا . انه يزكي ما سبق واشرنا اليه : « ان الحظ هو اسم لأسباب غير معروفة » شرط ان تساعد على تحقيق الاهداف المبتغاة . وهذا هو بعدها السيكولوجي ـ غير انه ليس من اهتماماتنا هنا .

فإذا التقيت بمجموعة احداث لا تعرف اسبابها او كانت اسبابها متشابكة وغامضة أطْلقت عليها اسم الحظ او سوء الحظ بالنسبة للمهمّة التي تقوم بها تجاه قصدك المرغوب بتحقيقه . فإذا خدمتك كانت حظاً واذا عرقلت مساعيك كانت سوء حظ . نستنتج من ذلك ان للحظ كما لسوء الحظ معنى سيكولوجيا لا معنى وصفياً مادياً علمياً .

هذا هو البُعد السيكولوجي لهذين المفهومين . ولهما ايضاً بُعدٌ معرفي ابيستيمولوجي : أنّهما غير معروفين . أما بعدهما الاونطولوجي ، وهذا ما شغلنا حتى الآن ، فلا يتميّز بشيء عن البعد الاونطولوجي « للضرورة » او للقسر .

ونلحظ بهذه المناسبة ان تعبير « لا يمكن ان تفسّر » في المقطوعة المدروسة هو تعبير غامض . ويثير غموضه التساؤل : هل هي الاسباب التي « لا يمكن ان تفسرّ » ام « الاحداث » . فإذا كان الاحتمال الثاني هو المقصود انسجم تفسير هذه الجملة مع ما سبق وتبيّن . أما اذا كان الاحتمال الأول ، فقد سقط الدكتور محسن مهدي في تناقض بنصه هذا : ان يطلب تفسيراً لأسباب غير معروفة .

ولهذا نفترض صحة الاحتمال الأول بالرغم من القرائن اللغويّة ـ وفي النصّين : العربي والانكليزي الدالة تجاه الاحتمال الثاني .

ونسأل ، بقصد تبيان بعض شوائب هذا المقطع المنهجيّة ، لماذا كل المقدّمات السابقة لهذه الموضوعة ؟ ما فائدتها ؟ كلها معلومات عامّة لا تحتاج الى عرض وتفصيل . فلماذا التطرق إليها ؟ كان بامكانه حذفها دون ان يخسر معناه المقصود شيئاً من وضوحه وبالتالي قيمته وصحته .

ويبقى الفارق بينه وبين ماركس بالرغم من اتفاقهما على القول بالموضوعة

الاجتماعيّـة ذاتها . بينما يرجع ابن خلدون في تفسير الفارق بين المقصود والمصمم عليه من اهداف الناس والمجتمعات وبين ما يحصل بالفعل على مسرح التاريخ وبعد كل الجهود الانسـانية وبالرغـم منهـا ، الى مفـاهيم « الحـظ » و « الاسبـاب غـير المحـدّدة او غـير المعروفة » ، يرجع ماركس ، بقصد تفسير ذلك الفارق ، الى أسبـاب غـير شخصيّـة ماديّـة وقوى لا إنسانيّـة .

ويجمع بين الإثنين رغبة تفسير ما لا يخضع ، لمبدأ التحقيق ، بما سبق وتبين اسناده من مقولات ومفاهيم ومعارف . ولا نغالي إن قلنا ان هذه الرغبة هي من رواسب التقاليد الماضيّـة عميقة الجذور في الحضارة الانسانية ـ ام هي بالاحرى عميقة الجذور في الطبيعة الانسانية ، ونعنى بها ميل المفكر الى سدّ الفجوات في حججه . فإن توفرت عن طريق الاسلوب العلمي المؤتمن الذي يتبناه المفكر كان به وإلا فعن طريق الترقيع .

فهل هنالك قرابة ، بالنسبة لهذه القضيّة بين الطبيعة والعقل الانساني : أنهما كليهما يكرهان الفراغ ؟ ! ونذهب هنا الى ان التحرر من هذه الراسبة هو من خاصيّات العقل الحديث .

II ـ احدى مواصفات « الانسان المعاصر »

وعندما نقول الانسان المعاصر ، بالمقابلة مع انسان القرون الوسطى ، ومن باب اولى بالمقابلـة مع انسـان القـرون القديمـة ، نعنـي مجموعـة من المواصفـات المحـدّدة والصريحة . بعض هذه المواصفات تعرضنا الى عرضها في السابق . وهذه واحدة نزيدها على اللائحة السابقة نتيجة هذه الدراسة : ان يكبح المفكر العلمي والدارس المنهجي جماح عقله ـ اذا افترضنا ان التشابه بين العقل والطبيعة قائم بمعنى ان كليهما يكره الفراغ فيندفع إلى احتوائه كيفما اتفق ـ ليردم اعتباطياً او بناءً على معلومات سابقة وحسب ، الثغرات التي يتفق ان تتركها دراسته العلميّة المؤتمنة قائمة خلال مسلسل حججه .

ليس وجود الثغرات في بناء المفكر الفكري بالمأخذ الذي لا يصح التغاضي عنه . واذا سلمنا ، ومن مطلٍّ عالٍ في مشارف المعرفة ينبغي ان نسلم ، بان وجود مثـل هذه الفجوات شوائب من الأفضل ان تركلج ، فإننا ينبغي ان نُصرَ على ان ركلجتها الركلجة الصحيحة لها قواعد منهجيّـة دقيقـة ينبغـي ألا تهمـل ـ وإلا اصبحـت عملية التجميل والترقيع عمليّـة تشويه يحاسب عليها القائم بها . واذا كانت الأولى شائبة تنعـكس على مقدرة المفكر العلميّـة ،وهي لكذلك، فإن الثانية تنعـكس على مقدرته العمليّـة ولياقتـه الادبيّـة معاً . اذا كانت الأولى تهمة خطيره فان الثانية ، تهمتان اثنتان ؛ وخطرهما ادهى واقسى ! فأربأ بنفسك من الوقوع في شركهما المزعج !

تشريح « الغَلْب »

1 ـ دور الغلب

يلعب الغلبُ دوراً ، بل ادواراً بارزة جداً ، في علم العمران الخلدوني . وهو متغيّر ! ويتغيّر بمقتضى اعتبارات كثيرة : احدها الاعتبار الجغرافي .

I ـ المقدّمة الثالثة

« إعلم انه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدّمة الثالثة ، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشدَّ شجاعة من الجيل الآخر ، فهم اقدر على التغلب وانتزاع ما في ايدي سواهم من الأمم . بل الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الاعصار . فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم ، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم . . واذا كان الغلب للأُمم انما يكون بالإقدام والبسالة ، فمن كان من هذه الأجيال اعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب الى التغلب على سواه اذا تقارباً في العدد وتكافآ في القوّة والعصبيّة » (المقدّمة ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص 437-428 (؟)) »[1] .

يشير هذا المقتبس اشارة واضحة الى المقدّمة الثالثة .

فما هي فكرتها الأساسيّة ؟ وما علاقتها بالتوحش ؟ وعلاقة التوحش بالسياسة ؟

II ـ التوحش وأثره السياسيّ

« إنه كلما اشتد التوحش في قوم كانت دولتهم أوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية » (مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص 447 - 448) »[2] .

وهكذا يتبيّن أنَّ هنالك علاقةً أطرديّة بين « شدّة التوحش » ، حسب ابن خلدون ، وبين « سِعَةِ الدولة » .

III ـ إفتراضات تخطّاها التاريخ

ويظهر واضحاً ان هذه إفتراضات قد عفا الزمن عنها . لقد تخطاها تطور التاريخ

---

(1) يقتبسها الدكتور علي الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، (مقدّمة لدراسة المنطق الاجتماعي) ، معهد الدراسات العربيّة العالمية ، جامعة الدول العربيّة ، القاهرة ، 1962 ، ص 283 .

(2) المرجع ذاته .

البشري .

ويبقى ذكرهامـن دواعـي تفهمنـا للجـوّ الفـكري الـذي يتحرَّك في إطاره الفكر الخلدوني، وبالمقابلة بين فكرتين اثنتين فقط تظهر الفوارق بين عصرين من تاريخ البشريّة .

الاولى تقول: إنّ التكنولوجيا: وبراعة الصناعة ودقة استعمال السلاح » تقرر سعة الدولة وضخامتها .

والثانية تزعم ان الدولة اليوم تقوم على أساس من الديمقراطية وإشاعة العـدل في صفوف شعبها ؟!

والفكرتان معاً تضربان في الصميم مجموعة من الأفتراضات الخلدونية .

أ ـ الناس لا يتساوون اجتماعياً

احد هذه الافتراضات الخلدونيّـة التي ترْمي مهملات على هامش التاريخ الاعتقاد الخلدوني بان الناس ليسوا سواسيّـة اجتماعياً .

وهذه فكرة صحيحة طبعاً بمعنى من معانيها ـ بل بأكثر من معنى .

ولكن هذا لا يجعل الصورة التي يرسمها له ـ للمعنى المشار اليه ، والمشار اليه على أنه خطأ فادح ـ ابن خلدون في المقدّمة الثالثة ـ هذا لا يجعل تلك الصورة ايضاً صحيحة .

ففي المعتدل من الأقاليم ، اي وسطـه ـ وسـط « المعمـور من هذا المنـكشف من الأرض » .

« كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة (الاقليم الرابع ، والذي حافاته من الثالث والخامس) المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدلُ أجْساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً[1] حتى النبؤات فانما توجَدُ الأكثر فيها ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبيّة ولا الشماليّة وذلك أنَّ الأنبياء والرُسُل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم قال تعالى ﴿ كنتم خيرُ أُمَّةٍ أخرجت للناس ﴾[2] . وذلك ليتمَّ القبُول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله »[3] .

هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، الجهة التي ، بالمقابلة مع الاولى ، يتبيّـن عدم المساواة الإجتماعية الذي نشير اليه في هذه المقطوعة ، يذهبُ ابن خلدون الى القول التالي :

(1) التوكيد لنا .
(2) هذا مثل على ما اشرنا اليه بالسكولاستيّـة في الأسلوب الخلدوني : وهي وسيلة برهان .
(3) ابن خلدون ، مقمّة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 82 .

« وأما الأقاليم البعيدة من الإعتدال مثل الاول والثاني والسادس والسابع فأهلُها أبعدُ من الإعتدال في جميع احوالهم فبناؤهم بالطين والقصب وأقواتُهم من الذره والعِشب وملابسهم من اوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس وفواكه بلادهم وأدمُها غريبة التكوين مائِلة الى الإنحراف ومعاملاتُهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس او حديد أو جلود يقدّرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم [1] حتى لينُقل عن الكثير من السودان اهل الاقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وأنّهم متوحشون غير مستأنسين يأكُلُ بعضُهُم بعضاً [2] وكذا الصقالبة والسبب في ذلك أنّهم لبُعْدِهم عن الاعتدال يقربُ عَرَضُ أمزجتهم وأخلاقهم من عَرَض الحيوانات العَجم ويبعُدون عن الانسانيّة بمقدار [3] ذلك » [4] .

صح ان الناس غيرُ متساوين ـ ولكن ليس الى هذا الحدّ : حدّ انك تجد في بعض الأقاليم اناساً انسانيين وفي بعضها الآخر اناساً تكاد لا تفرّق بينهم وبين الحيوانات العجم : مسكناً ، واخلاقاً ، ونحل معاش ، وامزجة ، واعراضاً !

ان هذا الضرب آخر من ضروب عدم المساواة ـ الضرب الذي لم نحلم به من قبل . ؟! وربما كان ذلك بسبب جهلنا لِوقائع التاريخ والاجتماع .

ب ـ المترتبات على عدم المساواة هذا

وماذا يترتب ، حسب ابن خلدون ، على هذا الواقع ؟ عدم المساواة الإجتماعيّة ؟

« أن الجيل الوحشي أشدُّ شجاعة من الجيل الانساني » : « لا جرم كان هذا الجيل الوَحشي أشدَّ شجاعة من الجيل الآخر » .

هذا مترتّبٌ واحدٌ من تلك المترتبات .

والثاني ؟

« انهم اقدر على التغلُّب وانتزاع ما في ايدي سواهم من الأمم »

هذا بناءاً على مبدإ عام لا حرج فيه ولا تشكيك : « فمن امتدت عينُهُ الى متاع اخيه امتدّت يَدُه الى أخذه ما لم يُصَدّه وازع » [5] .

وهذا بدوره يحصل بمقتضى الطبيعة البشرية : « ومن اخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض » .

---

(1) التوكيد لنا .

(2) التوكيد لنا .

(3) التوكيد لنا .

(4) ابن خلدون ، المرجع المذكور سابقاً ذاته ، ص 83 .

(5) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 127 .

والثالث ؟
« أن الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة » .
على ان العراقة في البداوة وبالتالي الاكثر توحشاً ليس المقوّم الوحيد للغلب .

2 ـ مقوّمات الغلب

فعدا عن تلك « العراقة في البداوة » ـ العراقة المؤ ديّـة الى « الأكثر توحشاً » يستند الغلب الى عوامل أخرى .

I ـ العدد

يتقرر الغلب بالعدد ـ عنصراً من عناصره : « إذا تقاربا في العدد » .

أ ـ مضمونه : نفي فكرة الفناء الكلّـي للفرد في المجموعة .

وفكرة الفنا الكليّ هذه هي بدعة جاء بها الدكتور محمد عابد الجابري في معـرض « توضيحه » لمفهوم العصبيّـة الخلدونيّـة حيث يقول :

« والتعصب لغة ، يعني كما قلنا التجمع . . . إنه بعبارة اخرى شعور الفرد **بأنه جزءً** لا يتجزأ من العَصَبْة التي ينتمي اليها ، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه الى تجسيم هذا الإنتاء الى العصبة **بفنائه فيها فناءً كلياً** ، ان الفرد في هذه الحالة**يفقد شخصيته**،بل فرديته ، ويتقمّصُ شخصيّةالعصبة»(1).

غير أنّ حساب الحقل هنا لم يتفق وحساب البيدر ! على ما يظهر .
ان الدكتور الجابري لم يخفق وحسب في « توضيح » فكرة العصبيّـة الخلدونية بل ، وفضلاً عن ذلك الإخفاق وربما بفعله ، قد شوّه ذلك المفهوم .

ويظل صحيحاً أن الأعمال بالنيّـات ـ ولو جزئيّاً .
أن تقول ان الفرد يشعر ، في إطار العصبيّـة ، **أنه جزء لا يتجزأ من العَصَبة** ، من المجموع لَهُو أن تذهب مذهباً مقبولاً ومتناسباً مع النظريّـة الأم ـ على الأقل بوجه عام .

أما ان تقول أن الفرد « في هذه الحالة يفقد شخصيته » او « يفنى فناءاً كليّـاً فهذا مما يقلب الصورة رأساً على عقب ـ خصوصاً وانه يصعب على العقـل الواقعـي ان يتصـور عمليّـة الفناء هذه مدعاة لتقوية العصبيّـة . وهذا هو بالضبط اهم ما اراده ابن خلدون من العصبيّـة .

الفناء ، واقعياً ، هو عملية اضعاف .
وبالتالي فهو لا ينسجم الانسجام كله مع مبتغى العصبيّـة الخلدونيّـة .
ومن هنا جاءَت إشارة ابن خلدون الى العدد عنصراً مقوماً من عناصر الغَلْـب ،

(1) محمد عابد الجابري ، **العصبيّـة والدولة** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 253 . التوكيدان لنا .

قرينة تستعدي الفكرة الجابريّـة بالفناء الكليّ للفرد في العَصبة . وسيّـان كان هذا الفناء مادياً او معنوياً . وذلك لأن الفناء ، وفي الحالتين ، مدعاة تنقيص وتقليل ـ الأمر الذي يعاكس مقصد ابن خلدون ، وخصوصاً من العدد ، وهو مدعاة للتكبير وللتكثير .

ب ـ معنى آخر « للفناء » ؟!

يبقى ان الدكتور الجابري يعرف (؟) تماماً ما نقصده نحن ومـا ذهـب اليه ابـن خلدون . هكذا نستنتج من سياق بحثه العام .

فلماذا يتقدّم بهذه الفكرة ؟

هل هو يتبنّى مفهوماً آخـر « للفنـاء الـكلي » ؟ هذا هو مخرجـه الـوحيد من هذه الورطه .

ولكنه لم يتوفق في توضيح هذا المفهوم الآخر . وحتّى يتوفق ، تبقى التهمة ملتصقة به .

II ـ « القوّة »

ومن عناصر الغلب القوّة ـ حسب المقطع المدروس من ابن خلدون .

أ ـ معنى المقتبس

اراد ابن خلدون من هذا المقتبس ، وبشيء من العلميّـة ، ان يقول ان الفـريق « الأعرق في البداوة » ، ولأنه لذلك « الأكثر توحشاً » ، « كان أقرب إلى التغلب على سواه اذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوّة والعصبيّة » .

فالتركيز هنا على اهميّـة التوحش وبالتالي البداوة وعلى الدور الذي يلعبانه ـ ذاك التوحش وهذه البداوة ـ في معترك التغلب . ذلك لأن هذا هو المتغيّـر الـوحيد ـ المتغـير المزدوج الوحيد ـ في هذا النَصّ .

أما العدد ؛ وأما القوّة ، وأما العصبيّـة ، فيفترض تقاربها فيما بين الفريقين المتغالبين وتكافؤَهما .

ب ـ معنى « القوّة »

غير ان استعمال القوّة هنا ، وبمعنى من معانيها ، يضع ابن خلدون نفسه في مأزق محرج .

بحثنا في المقطوعة السابقة مسألة العدد عنصراً مقوّمـاً من عنـاصر الغلـب ؛ واذا شئت ، سبباً من أسباب القوّة .

وكذلك العصبية .

فمـاذا يعني إقحام القوّة هنا ـ ومع العدد والعصبيّـة ـ عنصراً من عناصر الغلْب ؟ فكأنك تقول معه وبلغته كما يكون العدد وكما تكون العصبيّـة من دواعي الغلب ، كذلك تكون القوّة .

ولكن العصبيّـة والعدد يلعبان هذا الدور بصفتهما من أسباب القوّة .

فكيف تكون القوّة ، كذلك وللمنطق ذاته ، سبباً من أسباب القوّة ؟

هذا هو المأزق الذي يضع ابن خلدون نفسه فيه بمنطق نَصّه للمقتبس المدروس .

ج ـ مخرج من المأزق

ولا يعدم ابن خلدون مخرجاً لائقاً من هذا المأزق .

نرى نحن مخرجه بتبني مفهومين اثنين للقوّة : القوّة الوسيلة او السبب ، والقـوّة الغاية .

القوّة الوسيلة هي ما يندرج في عداد العصبيّـة والعدد .

وأما القوّة الغاية فهي ما يقود اليه مجموع هذه الوسائل او الأسبـاب : العصـبيّـة والقوّة والعدد وربما غيرها كذلك .

ويلتقي هدف هذا المجموع مع الغلب .

III ـ العصبيّة

لَقَد انزلق كثيرٌ من دارسي الفكر الخلدوني في منزلق اعتبار العصبيّـة قوّة ، اي منزلق المرادفة بين العصبيّـة والقوّة .

نذكر من هؤلاء اثنين ـ نتذكرهما بالصدفة .

أ ـ ناصيف نصّـار وهذه المرادفة

احد هؤلاء هو ناصيف نصّـار .

ومرادفته يُعبّـر عنها بالتالي :

« العصبيّـة هي مقدار قوّة الجماعة البدويّـة وهي تتكون من عوامل ديموغرافيّـة ونفسيّـة واقتصاديّـة وتاريخيّـة »[1] .

« فالعصبيّة »، حسبه ، هي « مقدار قوّة الجماعة » ـ الأمر الذي ـ وان كان مقبولاً بمعنى ما ، فهو غير مقبول بمعنى آخر . إنه بالاختصار غير دقيق .

---

(1) ناصيف نصّـار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 244 .

ب ـ معاطب هذا النص

وتنال معاطب أُخرى من هذا النّص فتقلّل من قيمته العلميّة :
من تلك المعاطب حصر العصبيّة بالجماعة البدويّة . وهذا هم لم يتحمل ابن خلدون همّه . هنالك عصبيّة حضريّة ـ حسب ابن خلدون ـ وهي المسؤولة عن تحقيق الملك وانشاء الدولة .

وناصيف نصّار يعرف ذلك ، ولكنه لم يتذكره عندما قرر النص المدروس . وأنه يعرفه بكشف منه المقتبس التالي :

« فالعصبيّة قوّة اجتماعيّة فاعلة، ولكنها ليست الوحيدة . انها قوة تسعى إلى الملك كغاية لها »[1].

ولهذا المقتبس فضلٌ آخر : انه يبيّن المعنى المقبول للتعبير غير الدقيق « العصبيّة قوّة » .

ومن المعاطب التي تنال من النص المذكور آنفا اهماله للبُعْد الحضاري للعصبيّة . ونعتبر ان لهذا البُعد الحضاري للعصبيّة أكثر من مغزى . ولذلك فإهماله ضرب من التشويه لفكرة العصبيّة الخلدونيّة .

وهذه خطيئة لا تغتفر لمن أخذ على عاتقه مهمّة الإشارة « الى الكيفيّة التي يمكن لفكر ابن خلدون ان يساهم بها ، **على افضل صورة ، في دفع الفكر التاريخي والسوسيولوجي والفلسفي وترقيته** »[2] .

ج ـ محمد عابد الجابري وتلك المرادفة

والمفكر الثاني من دارسي الفكر الخلدوني الذي نتذكره بمناسبة المرادفة غير الدقيقة ، وان مقبولة احياناً ، بين العصبيّة والقوّة هو الدكتور محمد عابد الجابري حيث يقول :

« وهذا يعني ضرورة ان القوّة التي تستند عليها هذه الأسرة او تلك في استيلائها على السلطة لا بُدَّ ان تكون نابعة من طبيعة المجتمع القبلي نفسه ، وليست هذه القوّة إلا « العصبيّة » ذاتها »[3] .

د ـ مغمز هذا المقتبس

وينال من هذه المقطوعة الجابريّة مغمز آخر .
أنها تتكل على التفسير العلماني الناقص ، او ، اذا فضلت ، التفسير السوسيولوجي البحت للفكر الخلدوني ، وبصورة اخص للمقدّمة الأولى .

---

(1) المرجع ذاته ، ص229 .
(2) المرجع ذاته ، ص6 . (التوكيدات لنا) . راجع بحثنا في هذا الموضوع : احدى دراسات هذه الدراسات .
(3) محمد عابد الجابري ، العصبيّة والدولة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص250 .

وقد عالجنا هذه القضيّة في دراسة مغايرة [1] .

يبقى علينا ان نشير هنا الى ما يطال هذا النص المدروس بالذات من مضامينها .

إنها تهمل الأساس الميتافيزيكي للفكر الخلدوني ـ وعلى وجه التخصيص لعلم العمران . انها تهمل مفترضاً دينيّاً لا يمكن تفهم الفكر الخلدوني بدونه .

وذلك لأسباب عدّة : أهمّها ان الحجّة الخلدونيّة العقلانية لا تقوم ولا تستقيم بمعزل عن هذا الأساس الديني .

3 ـ ناصيف نصّار والتفسير السوسيولوجي للفكر الخلدوني

ومما يثير الدهشة والاستغراب معاً أن هذا التشويه للفكر الخلدوني قد اصبح عادة متبعة من قِبَل دارسي الفكر الخلدوني ـ دارسيه من زاوية المنهجيّة العلميّة المسؤولة .

فهذا ناصيف نصّار ، ولسبب او لآخر ، يقع في فخ التفسير العلماني للفكر الخلدوني ـ وخصوصاً بالنسبة لهذه المسألة بالذات :

« يمكن الاعتراض بأن اثبات قانون للتطور يشكل ماهيّة الفلسفة الاجتماعيّة ومبرّر وصف فكر ابن خلدون بأنه فلسفي . ان استمرار هذا الاعتراض ناتج من خلط بين الفلسفة الاجتماعيّة وعلم الاجتماع **ومما ينسب اعتباطاً الى ابن خلدون من قصد الى تأسيس فلسفةللحياة الاجتماعية تتصالح فيها الفلسفة الميتافيزيقيّة والشريعة** . والواقع هو ان ابن خلدون لا يبدو مهتماً بمشكلة فلسفيّة بالنسبة الى الحياة الاجتماعيّة . . . . إلا أن المشكلة تزداد تعقيداً في فكر ابن خلدون بسبب وجود مبادىء عقائديّة شرعيّة واجتماعيّة سياسية محايثة للواقع المدروس وفاعله فيه بصورة مباشرة ، ولو جزئياً . . . . . وبالفعل جاء موقفه منها مزدوجاً . فعلى الصعيد النظري الديني ، ابدى احياناً موقفاً نقدياً حتى يثبت رأياً خاصاً به ، إلا أنه على العموم ظلّ متمسكاً بالوجهة السوسيولوجيّة التي تنظر الى المبادىء المشار اليها من زاوية علاقاتها مع النشاط الاجتماعي . والى هذه الازدواجيّة ترجع الصعوبة في تفسير بعض المقاصد الفلسفيّة عند ابن خلدون . وفي الواقع ، فإن الحجّة التي يستعين بها لحسم بغض المسائل البالغة الدقة هي في اغلب الحالات حجّة سوسيولوجيّة ، لا حجّة نظريّة تأمليّة . وعلى سبيل المثال ، فهو يشرح ضرورة السلطة السياسيّة ومصدرها ـ وهي مسألة في واجهة المسائل الفلسفيّة ـ بمقتضيات الحياة الاجتماعيّة الطبيعيّة وما يلاحظ في الحياة الاجتماعيّة من استعداد الانسان للسيطرة ، معارضاً بذلك بعض الفلاسفة الذين يحلون هذه المسألة ، تأملياً ، باللجوء إلى مصدر الهي أوْ نبوي ـ وكذلك يفسّر شرط القرشيّة بالعصبيّة ، لا بعلّة اخرى خارجة عن الوجود الاجتماعي القبلي . وما يحدث نتيجة لهذا كله انما هو انتقال من مستوى الى مستوى آخر لا يسمح ، ما امكن ، بتدخل التأمل الخالص حول الحياة الاجتماعيّة . وبعبارة واحدة ، ان علم العمران عند ابن خلدون لا ينطوي في صحيحه على اي نفحة فلسفيّة » [2] .

---

(1) « الأساس الميتافيزيكي لعلم العمران » .

(2) ناصيف نصّار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ، 1981 ، ص 183-185 . (التوكيدات لنا) .

هذا مقتبس من عدّةٍ يعبّر فيه ناصيف نصّار عن الموقف الذي اردنا الإشارة اليه من باب الشيء بالشيء يُذْكر .

I ـ تقييم : تشويش

يعطي هذا المقتبس صورة نموذجيّة ـ على ما نعتقد ـ لأسلوب المعالجة الذي يتبعُهُ الدكتور ناصيف نصّار في كتابه المشار اليه .

وهو اسلوب مشوّش وكثير التشويش .

وهو يدل ، عند التدقيق ـ وخصوصاً من زاوية المنهجيّة العلميّة الصارمة ، يدل ، نقول : على تفكير مشوّش وكثير التشويش .

ولا نريد الدخول في غياهب الأسباب التي تستدعي هذا التشويش ولا في عملية الاستقصاء لخلفياته . يكفينا أن نلاحظه ونتحاشاه بقدر الإمكان .

أ ـ تشويه عبر التشويش

نقدر ان نستنتج من هذا المقتبس ما يبرر تهمتنا له بتشويه الفكرة الخلدونية . وذلك عبر تشويشه على نفسه وعلى القارىء وعلى ابن خلدون معاً .

لاحظ ، اولاً ، قوله : « ومما ينسب اعتباطاً الى ابن خلدون من قصد الى تأسيس فلسفة للحياة الإجتماعية تتصالح فيها الفلسفة الميتافيزيقيّة والشريعة » .

إن المفهوم الدقيق لهذا القول ليس من السهل التوصُّل اليه ؛ وذلك بفضل التشويش المشار اليه . ولكن المهمّ بالنسبة لنا ـ ولتهمتنا ـ هو التالي ، وهو جزء وحسب ، من المقتبس المذكور : يهمنا الجواب عن السؤ ال : هل يتضمن هذا القول بان الجمع بين العنصر الميتافيزيقي والعنصر العقلي في الفكر الخلدوني هو ظن « اعتباطيّ » ؟

نميل الى الاعتقاد بان جواباً ايجابياً عن هذا التساؤ ل يدعمه مقتبس ناصيف نصّار المُشار إليه ـ وهو ، هو بالذات ، بيّنه تدعم تهمتنا له .

ثم ، ثانياً، لاحظ قوله : « إلا ان المشكلة تزداد تعقيداً في فكر ابن خلدون بسبب وجود مبادىء عقائديّة شرعيّة واجتماعيّة سياسيّة محايثة للواقع المدروس وفاعلة فيه بصورة مباشرة ، ولو جزئياً » . . .

فهل بين هذه المبادىء ما هو ديني ميتافيزيقي ؟

وهنا ايضاً يبدو مبرّراً استنتاجنا الإيجابي جواباً عن هذا التساؤ ل .

واذا كان الأمر كذلك ، فهو بيّنة ضد تهمتنا . غير أنها تبقى بيّنة ضعيفة لأنه يخفف من فاعليتها بقوله : « وفاعلة فيه بصورة مباشرة ، ولو جزئياً » . . . ؟

ثم لاحظ ، ثالثاً ، قوله : « وبالفعل جاء موقفه منها مزدوجاً . فعلى الصعيد النظري الديني ، ابدى احياناً موقفاً نقدياً حتى يثبت رأياً خاصاً به ، إلا أنه على العموم ظلَّ متمسّكاً بالوجهة السوسيولوجيّة التي تنظر الى المبادىء المشار اليها من زاوية علاقاتها مع النشاط الاجتماعي » ؟

لنترك بحث موضوع « الموقف المزدوج الخلدوني منها » . اذا إنه مفتَعَل على أغلب الظنّ . وحتى وان صح يدل على تردد ناصيف باتخاذ موقف صريح وجازم من موقف ابن خلدون ـ خصوصاً فيما يتعلّق بفعاليّة احد تلك المبادىء . فهي في رأيه فاعلة . ولكن جزئياً .

وهكذا يضرب ناصيف نصّار بيده اليسرى البينة التي يقدّمها ضد تهمتنا باليد اليمنى .

تبقى الإشارة الى قوله : فإن الحجّة التي يستعين بها لحسم بعض المسائل البالغة الدقّة هي في أغلب الحالات حجة سوسيولوجيّة » .

ونسأل ، بالنسبة لهذا القول ، لماذا « في اغلب الحالات » ؟

ان هذا القول يزعزع زعم ابن خلدون بأن علم العمران يقوم على قوانين ؟

ثم انه لم يبيّن ما هي بعض الحالات التي تستثنى والتي تبرر قوله « في اغلب الحالات » . أو لا يصح قوله هنا ، وبدلا من « اغلب الحالات » دائماً ؟ لو فعل لكان أكثر انطباقاً والواقع الخلدوني .

وينغمس في الخطأ ، خامساً ، ولو جزئياً حين يقول : « معارضاً بذلك بعض الفلاسفة ، الذين يحلّون هذه المسألة تأملياً ، باللجوء الى مصدر الهي او نبوي » .

إنّ ابن خلدون يلجأ فعلاً الى هذا المصدر .

ولكن هل رجوعه هذا رجوعاً تأملياً ؟

ومن هنا تتبيّن رجرجة الفكر الناصيفنصاري . ومن هنا تضعف البينات التي يقدّمها ضد تهمتنا .

وقوله ، سادساً ، بان ابن خلدون « كذلك يفسّر شرط القرشيّة بالعصبيّة ، لا بعلّة أُخرى خارجة عن الوجود الاجتماعي القبلي » ، يقع موقع الواصف لنصف الحقيقة وصفاً صحيحاً وحسب .

أما نصفها الآخر فهو يتناساه ام يتجاهله ام . . .؟ ماذا ؟

ب ـ التصحيح

الجواب الصحيح الذي يمثل ابن خلدون تمثيلاً صحيحاً حسب تفكيرنا وفهمنا لفكر ابن خلدون هو انه يفسر شرط القرشية لا بالعصبيّة وحسب مع كونه يصرّ عليه بل وكذلك بما يدعمها عادةً اجتماعيّة عمرانيّة ـ الكيفيّة التي ارادها الله لها .

ومن هنا يصبح التفسير الناصيفنصاري لكل لا « لبعض » « المسائل البالغة الدقّة » حسب القاموس الخلدوني تفسيراً اعرج يسير متكئاً على رجل واحدة من رجليْ التفسير الخلدوني ذي الرجَلينْ القويتين : العمراني السوسيولوجي والميتافيزيقي الديني .

ويواصل ابن خلدون تفسيراته تلك عادة مستمّرة لا يصح وصفها بِ « في اغلب الحالات » . ومن يفعل ذلك ، كما يفعل الدكتور ناصيف نصار بالفعل ، يبيّن جهله لأسس الفكر الخلدوني .

وألاّ ـ صحت به تهم مغايرة ؟!

4 ـ عودة الى مقوّمات الغلب

نستخلص مما تقدّم ، استنتاجاً ضرورياً ، ان من مقومات الغلب استنادُه الى الأساس الميتافيزيقي :

I ـ الأساس الميتافيزيقي للغلب

وهكذا يكون ، وحسب ابن خلدون نفسه ، للغلب ، كما لجميع القضايا العمرانيّة عامّة ، اساسٌ ميتافيزيكي .

أ ـ مبدأ التطابق

وقد سبق لنا ، وفي اكثر من مناسبة ، ان حاولنا تبيان صحّة هذه الاطروحة فيما يتعلّق بالفكر الخلدوني بقضايا العمران .

ويكفي ان نذكّر ، في هذا السياق ، بما اسميناه مبدأ المطابقة او التطابق . وهو يعني انه، حسب الفكر الخلدوني في قضايا العمران، يتطابق مفعول الايمان الديني بالله ـ بصفته الفاعل(1) الوحيد ـ من جهة ومفاعيل القوانين العمرانية مثل قانون العصبيّة، من جهة ثانية .

ب ـ دعم آخر

وتتوفر لنا ، في هذه المناسبة ، بينة اخرى داعمة للاطروحة ذاتها : يقول ابن خلدون :

« فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافةٌ لله في العباد لتنفيذ احكامه فيهم »(2) .

---

(1) « لا فاعل سواه » ، ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 143 .

(2) المرجع ذاته .

II ـ مقوّم سوسيولوجي اجتماعي آخر للغلب : « ليس لهم وطن يرتافون منه »

ويذكر ابن خلدون مقوّم سوسيولوجي آخر للغلب . يأتي ذلك في المقتبس التالي الذي يقدّم له ناصيف نصار مقتبساً :

«إلا ان الأمّـة اذا كانت وحشيّـة كان ملكها اوسع . وفي تبرير هذه الفكرة ، يقول ابن خلدون :

« وذلك لانهم اقدر على التغلّـب والاستبداد كما قلناه ، واستعباد الطوائف ، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم ، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم ، وهؤلاء مثل العرب وزناتة ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة . وأيضاً فهؤلاء المتوحشون ليس هم وطن يرتافون منه ، ولا بلد يجنحون اليه ، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء . فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود أفقهم ، بل يطفرون الى الأقاليم البعيدة ، ويتغلبون على الأمم النائية » (المقدّمة ، ص447) »[1] .

أ ـ هذا السبب الجديد : « نسبة الاقطار والمواطن اليهم على السواء »

إن السبب الجديد هذا في اتساع ملك هؤلاء هو انهم لا ينتمون الى وطن تربطهم به صلات وثيقة فيشدُّ بهم اليه .

إن جميع الاوطان بالنسبة لهم سواء . ولهذا يدشرون ، عابثين بالممالك والأمم ، كما تدشر ، عابثة ، المفترسات من الحيوانات .

ب ـ تقييم

لسنا نرى ، بصراحة ، منطقيّـة او مصـداقية هذا السبـب الخلدونـي عنصراً من عناصر القوّة ، وبالتالي ، داعيةً لاتساع ملك الأمّـة الوحشيّـة .

هذا الاعتبار ليس سبباً بحد ذاته لعملية الانتشار الواسعة ـ إلاّ اذا اردت ان تعد السبب السلبي سبباً بالفعل . انه ، على افضـل الحـالات والاعتبـارات ، يجيّـر عمليّـة التوسع هذه الى الأسباب الأخرى .

وتخُصُّ بالذكر منها هنا الوحشيّـة : وحشيتهم « لانهم يتنزلون من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم » .

ولا يحتاج هذا العنصر المقوم للقوّة الخلدونية المؤدّية للغلب اكثر مما سبق وذكرنـاه بخصوصه .

---

(1) يقتبسها ناصيف نصّار في المرجع المذكور سابقاً ، ص259-260 .

5 ـ استخلاص

نأتي الى الاستخلاص التالي المتعدد الجنبات .

نرى ان مفهوم الغلب لدى ابن خلدون مفهوم معقّد متشابك العناصر والمقوّمات . هذا على الصعيد السوسيولوجي العقلي المحض .

فعلى هذا الصعيد تتداخل مقوّماته المكوّنة : العصبيّة والقوّة والوحشيّة وعدم الانتساب الى وطن . وجميع هذه المقوّمات متغيّرات تعظم قوتها وتخف بفعل تفاعلها والظروف المحيطة بها ـ وخصوصاً النوازع الاقتصاديّة ـ منشأً وغاية ووسائل تستعمل للوصول الى الهدف ـ بعيداً قاصياً كان هذا الهدف ام قريباً قريباً .

ومن الطبيعي ، استنتاجاً ، ان يكون المركب ذاته ، الغلب ، متغيراً هو ايضاً وبدوره .

وعلى هذا الصعيد ايضاً نرى تفاعل البُعدين المادي والنفساني ، كما تفاعُل المادي والمعنوي .

وتظهر ، لذلك ، صفة من صفات الصراع العصبي ـ صفة قلما تنبه لها دارسو ابن خلدون ـ الصفة الحضاريّة لهذا الصراع .

واننا بهذه المناسبة نرى أنه من المناسب الاعتراف للدكتور علي الوردي بملامسة هذه الصفة وان هامشياً حيث يقول :

« أشرنا في فصل سابق الى رأي الاستاذ ساطع الحصري القائل بأنَّ موضوع العصبيّة هو محور النظرية الخلدونيّة . وكذلك اشرنا الى رأي آخر مخالف له هو رأي الدكتور طه حسين القائل بأن موضوع الدولة هو محور تلك النظريّة . وقد قلت في حينه اني أخالف هذين الرأيين معا حيث كان من رأيي أن محور النظريّة الخلدونيّة يدور حول المقارنة بين البداوة والحضارة وما يجري بينهما من صراع وتفاعل .

ولي ان أقول الآن في ضوء هذا الفصل إن كلا الموضوعين ، العصبيّة والدولة ، له اهميته في النظريّة الخلدونيّة . ولعلّ من الجائز ان أقول بان موضوع العصبيّة كان محور القيم البدويّة في تلك النظريّة ، بينما كان موضوع الدولة محور القيم الحضاريّة فيها »[1] ـ

ان تردد الوردي في عرض موضوعته يُقلل من مغزى هذه الموضوعة وقيمتها . يقول : « لعلّه من الجائز » . والواقع ان التدقيق في موقف ابن خلدون يعطل هذا التردد ويقرّر الموضوعة تقريراً لا تردد فيه .

وقد سبق أن بيّنا أن للعصبيّة ذاتها مفهوماً ومجموعة علاقات اجتماعية معاً ، بُعداً

---

(1) الدكتور علي الوردي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 294 -295 .

حضارياً لا يصح أن يُنسى إلا من قبل من يتهاون بتهمة أنه لا يفهم الفكر الخلدوني فهماً دقيقاً .

ثم ان الدكتور علي الوردي يقدّم هذه الموضوعة في إطار عمليّة توفيقيّة قد تصح ، بعد البحث والتدقيق ، وقد لا تصح . ولسنا هنا في مجال بحثها .

وفضلاً عن ذلك ، فلنا على معالجته للقضيّـة ملاحظة منهجيّـة : إنه يقررها نتيجة عمليّـة استنتاج من معطيات مغايرة . وهي أقوى وابقى معطاة تتحقق منهـا بمجرد أن تنفتح ، واعياً ومتنبهاً ، الى ما يقوله ابن خلدون مباشرة بالنسبة لها .

يبقى ان نشير الى تداخل الميتافيزيكي الدينـي والعمرانـي السوسيولوجـي في هذا المفهوم الخلدوني . ومهما كانت الأسباب التـي تدفـع ببعض دارسي ، ونـكاد نقـول : « بجميع دارسي » ابن خلدون دارسة علميّة مسؤ ولة ـ مهما كانت اسبابهم للتخلي عن هذا البعد الديني الميتافيزيكي ، يبقى اهمالـه او تجاهلـه او الاستلشـاق به ، ضربـاً من ضروب التشويه للفكرة الخلدونيّـة .

أوَ ليست هذه التهمة ان صحّت ، وهي صحيحة كما بيّنا ، تهمه قاسية تساق ضد مفكرين من امثال محمد عابد الجابري وعلي الوردي وجورج لابيكا وناصيف نصّـار وايف لاكوست ؟

إنها لتهمة قاسية حقاً .

المهمّ انهم يستحقونها !

والأهم هو ان التنبُّه لها هو ، بدوره ، شرط من الشروط الضرورية لِتَفَهّم الفـكر الإبنخلدوني وخلفياته وخباياه .

مبدأ الاستحقاق « وفيلسوف » افلاطون

1 ـ تقديم

كثيرا ما اصرينّا على التزامنا بمبدأ الاستحقاق[1] .

وكان ذلك في معرض بحثنا لمواقف وفلسفات لا تعطي هذا المبدأ حقّه من الاستحقاق ، وعلى المستويين الفكري النظري الفلسفي ، والعملي التطبيقي ، والميداني .

I ـ موقف متقدّم

وكنا نعتقد وما زلنا أن ذلك الموقف هو موقف متقدّم ومصحّحٌ معاً للمواقف والفلسفات الحياتية التي كنا نعالج بالتحليل والتقييم .

II ـ ذروة المواقف

وكنا نعتقد عندها اننا وصلنا الى ذروة المطلوب .
واننا الآن نعتقد كذلك ايضاً .
واذا كان الأمر كذلك فما هو الداعي الى كتابة هذه السطور ؟

يستدعي هذه السطور التذكير بموقفين اثنين سابقين لنا ايضاً وهما : متانة فكرة افلاطون ، وعلى الرغم مما تثيره من السخريّة والاستهزاء في كثير من الاحيان ، فكرته بالفيلسوف الملك ؛ وموقفنا في المنهجيّة والسياسة من تفضيل المقوّمات الذاتية على المقومات الموضوعية ـ وهو موقف ، كما سبق وأشرنا في حينه ، يتضارب ومواقف رجال العلم الموضوعيين .

---

(1) راجع لنا :
أ ـ بحث«الناس متساوون ـ بأي معنى؟»اشكالات ، الطبعة الأولى دار الريحاني للطباعة والنشر ، بيروت ، 1967 ، او الطبعة الثانية ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع (مجد) بيروت، 1981 او الطبعة الثالثة، الدار ذاتها ، بيروت ، 1982 ، اخر الكتاب .
ب ـ جريدة النهار ، بيروت ، السبت 25 حزيران والأحد19 حزيران ، سنة 1977 .
ج ـ قضايا الفكر السياسي : القانون الطبيعي ، موسسة (مجد) ، بيروت ، 1982، الملحق الأول، ص179 وما بعدها.
د ـ « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة رابعة ، بيروت ، 1974 ، ص 13 -14 .

III ـ الداعي للتذكير

وَنُسْأَلُ : ما هو الداعي لهذا التذكير ؟

ولسنا ندري ما اذا كان القارىء المطّلع يستغرب جوابنا هذا ام لا ـ ولكنه الجواب الصحيح بالنسبة للمناسبة المذكّر .

وهذه المناسبة هي قراءَة في إطَار الفكر الخلدوني .

وعلى وجه التخصيص انها ملاحظة تاريخيّة يأتي على ذكرها الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه **العصبيّة والدولة** ، الكتاب الذي هو في عرفنا محاولة غنيّة المعلومات طويلة النفس ولكنها ، وللأسف الشديد ، قليلة العمق وعشوائية الاستنتاجات والإتهامات ـ على الأقل احياناً .

أ ـ قراءة تاريخيّة : إطارُها العام

تأتي هذه القراءة في إطار عام يوضحه المؤلّف بالتالي :

« هذا النوع من « الكسب » ، او من الانتاج القائم على الغزو ، كان مسؤولاً ـ في نظر ابن خلدون ـ عن النمط العام للحضارة العربيّة الاسلاميّة ، سياسياً واجتماعياً وعمرانياً وثقافياً »[1] » .

ب ـ القراءة ذاتها

وعندما يأتي الى الناحية الاجتماعية : ـ « وأما من الناحية الاجتماعية : »[2] يعرّج على ، موضوع اشارتنا ، المقتبس التالي :

« نعم لقد حاول الاسلام القضاء على العصبيّة الجاهليّة ، وشجب بقوّة الاعتداد بالأنساب ، ولكن الأساس الاقتصادي ، اقتصاد الغزو ، الذي قامت عليه دولة الإسلام ، سرعان ما عمل على احياء العصبيات العربيّة القديمة واذكاء الصراع بينها :

لقد أنشأ عمر بن الخطّاب ديوان العطاء ، واعتمد في توزيع الغنائم والأعطيات على **أساس السبق في الاسلام والقرابة من الرسول**[3] ، مما جعل قبائل معينة تنال امتيازات حرمت منها اخرى لتأخر اسلامها او لبُعدها عن البيت الهاشمي . وهذا قد احفظ بعض القبائل على بعض ، وبدأت تظهر العصبيّة الجاهلية من جديد . كما ان ديوان العطاء هذا ، قد نبّه العرب الى ضرورة العناية بانسابهم ، فنشط النسّابون في تدوين الأنساب ، وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجذامها « فتحدّدت الرابطتان العدنانيّة واليمانيّة ، كما تحدّدت معالم الأصول القبلية ضمن هاتين الرابطتين (احسان النص ، العصبيّة القبليّة وأثرها في الشعر الأموي ، دار اليقظة ، بيروت ، 1964 ، ص190) اللتين كان لهما دورٌ

---

(1) محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون ، **العصبية والدولة** ، معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الاسلامي . ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص **410** .

(2) المرجع ذاته ، ص 411 .

(3) التوكيد لنا .

كبيرٌ في الأحداث التاريخيّة بالاسلام مشرقاً ومغرباً . (النزاع بين العدنانيّة واليمانيّة قد لعب دوراً كبيراً في حادثة التحكيم وفي سقوط دولة الأمويين ، وكذا في القلاقل التي عرفتها الأندلس بعد الفتح ، كما هو معروف في التاريخ) .

إن ايثار بعض القبائل العربيّة بنصيب أكبر من الأعطيات وتفضيل بعضها على بعض في تقسيم حصيلة الفتوح من الغنائم وهي التي تجنّدت كلّها في حملة الفتح الواسعة أيّام عمر بن الخطاب ، **كان من نتيجته تطوير العصبيّة العربيّة وصبغها بالصبغة الاقتصاديّة** » [1] .

2 ـ أُسس الاستحقاق

لقد قرّر عمر بن الخطّاب ، على اثر انشاء ديوان العطاء ، ان يكون التوزيع للغنائم والاعطيات على اسس معينة : اسس الاستحقاق .

I ـ أساسان معتمدان

واختزلت تلك الأسس باثنين :

السبق في الإسلام ؛

والقرابة من الرسول .

أ ـ القبول بالأساسين

والظاهر أن هذين الاساسين لم يفرضا احترامهما على الجميع . إنهما لم يكونا مقبولين القبول المفضي إلى النتيجة المبتغاة من وضعهما . بل العكس تماماً كان ما حصل . « وهذا قد أحفظ بعض القبائل على بعض » .

ب ـ بعث العصبيّة الجاهليّة

وكان من آثار إثارة تلك الحفائظ ان بُعِثت العصبيّة الجاهليّة من جديد . « وبدأت تظهر العصبيّة الجاهليّة من جديد » .

وهذا عنى ان إسهام الدعوة بالنسبة لهذه المسألة قد تبخّر أوْ كاد .

« إن ايثار بعض القبائل العربيّة بنصيب أكبر من الأعطيات وتفضيل بعضها على بعض في تقسيم حصيلة الفتوح من الغنائم . . . كان من نتيجته تطوير العصبيّة العربيّة وصبغها بالصبغة الاقتصاديّة » .

II ـ عدالة هذين الاساسين

فما هو السبب الذي جعل هذين الأساسين غير مقبولين ، وبالتالي ، يؤديان الى نتائج سلبيّة ؟

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 412-413 .

أ ـ الحجة النفسيّة

ربما كان بعض الجواب في التوزيع اللامتساوي لغنائم الفتوح ، هذه هي المقدّمة الاقتصاديّة للحجّة النفسيّة : أن التوزيع أثار حفائظ البعض من القبائل .

ب ـ الحجّة الاقتصاديّة

وليست المقدّمة الاقتصاديّة بمقدّمة وحسب . يمكنها ان تكون الحجّة الاقتصادية . الحرمان الذي عانت منه بعض القبائل« لتأخر إسلامها او لبعدها عن البيت الهاشمي » كان السبب المؤدي الى تلك النتائج السلبيّة .

ج ـ الحجّة الأخلاقيّة

ويُعبَّر عن هذه الحجّة بالقول : إن التوزيع لم يكن عادِلا . وسبب الظلم هذا ربما أشير اليه في المقتبس المدروس بالجملة : « وهي التي تجنّدت كلهُّا في حملة الفتح الواسعة أيام عمر بن الخطّاب » . فالذين تساووا في الجهاد ، السبب المباشر للحصول على الغنائم ، كان من حقهم ، هكذا ظنّوا على الأقل ، ان يتساووا في الحصول على نتائج ذلك الجهاد الذي ادى الى الفتوحات الواسعة والغنائم الطائلة .

د ـ لو ؟

ليس من الهين التكهن ، بما كان سيحصل لو كان التوزيع غير العادل المشار اليه عادلاً .

هل كان قضى على الحجج النفسانيّة والاقتصادية والاخلاقيّة معاً فاستقامت الامور ؟

هذا أمرٌ لا يصح ، منهجياً ، الجزم به .

ماذا كان يحصل لو ؟ هذا سؤال لا يتورّطفي الإجابة عنه سوى المولعين بالتشريع .

ونحن من الحذرين ـ والحذرين جدّاً ـ في الوقوع في شركه .

3 ـ الإستحقاق المستحق

القضيّة الفكريّة الكبرى هنا هي تقرير الاستحقاق المستَحق . فليس كل استحقاق مستَحق .

وهل يكفي تقرير هذا الإستحقاق بالذّات لتحقيق الغايات الاجتماعيّة والسياسيّة المبتغاة من اقتراحه وتنفيذه مشروعاً عملياً ؟

ربما ؟!

ولكن هذا هو بالضبط ما يُطالب به الحاكم المسؤول . وما عداه ، فيتعدّى

مسؤ ولياته العلميّة والمنهجيّة .

I ـ « فيلسوف » أفلاطون ؟

ومن هنا تتبيّن ، وان بطريقة الصدفة والعرض ، ميزة عميقة للتفكير الافلاطوني .

فتصوّر افلاطون له ، لو صحّ تطبيقه حسب المنطق الأفلاطوني ، لأستبعد على الأقل ، وبفضل علمه واخلاقيته معاً ـ وهذا بفعل تعريفه وحسب ، حرمان من تجندوا للجهاد فحققوا الفتوحات من ثمرات اتعابهم تلك .

ومتى فعل هذا ، على حدّ زعم افلاطون ، لاستقامت معه الأمور .

أ ـ افلاطون يتخطّى حدود المنهجيّة

غير أنَّ زعم افلاطون بان الأُمور كانت تستقيم معه هو زعم عقلاني طوباوي لا يُؤْتمن تحقيقه التحقيق الدائم والمستمّر .

ربما حصل في بعض الظروف .

ولكن حصوله ليس بالأمر الذي يتبع ، استنتاجاً صحيحاً وسليماً ، من المسلمات المعطاة .

هنالك جهة اخرى على الأقل ـ وهي مجموعة من المتغيّرات المعقّدة والمتغيّرة ـ يظل بامكانها تفشيل تصميم افلاطون هذا فتخيب أمله ـ تلك الجهة هي الشعب .

صحيح أن افلاطون لم ينسَ النسيان كلّه امور هذا الشَعْب فقد اهتم بعض الاهتمام بقبوله لاقتراحات الفيلسوف وتخطيطاته . غير ان هذا الاهتمام لا يمكن ان يكون مضمون النتائج !

ب ـ واقعيّة مفتقدة

إن ما يفتقده الفكر الأفلاطوني هو بعض من الواقعيّة ـ الواقعيّة التي تستدعيها المنهجيّة المدروسة .

فبُعد نظره العقلاني وعمق رؤ يته تتخطّيان معطيات الواقع الاجتماعي ومخشوشنات الطبيعة الإنسانيّة . وبقدر ما تُصرِّ ـ كما اصرّ هو ـ على اعتبار العقل العنصر المعرّف للانسان ، بقدر ما تميل الى اهمال الخصائص الانسانيّة الأُخرى في الطبيعة الانسانيّة .

وقد مرّت الانسانيّة بتجارب مريرة جدّاً فتحت عينيها على هذا الوهم الاغريقي :

« الانسان حيوان عاقل » قبل كل شيء واهم من كل شيء .

ج ـ ذهنيّـة اغريقيّـة رجعيّـة

وبالرغم من تلك التجارب الانسانيّـة المريرة ، وبالرغم من الإكتشافات المتعددة في الميادين المتعدّدة من مظاهر الحضارة الحديثة ـ أوليـس من المستغرب جدّاً ان تجد حتى بين مفكرينا المعاصرين ـ وكُثُرٌ هـمْ أمثال هؤ لاء بيننا ـ نقول أوليـس من المستغرب ان ترى ان هؤ لاء لا زالوا يحافظون على ذهنيّة الإغريق هذه ؟

بالنسبة لهؤ لاء يبقى المثال الإغريقي للإنسان هو الأفضل .

وافضل ام لا ، يبقى هذا مثالا : اي تجريداً معيناً للانسان المعـروف والعـائش بيننا . ولا ندري اذا كانت معرفتنا لذلك المثال تفيدنا بشيء في معاملاتنا مع هذا .

واذا لم يَفِ « فيلسـوف » افلاطـون بالغـاية المطلوبـة ، فاين تجـدُ هذه مِثَالَهَـا النموذجي ؟

4 ـ « ملك » ابن خلدون

إنه لمن المفيد جدّاً ان يُقَابل بين الإثنين .

وقد يستفيد احدُهما من الآخر الشيءَ الكثير .

صح انهما يقفان على طرفَيْ نقيضٍ من معيار « المثالية ـ الواقعيّـة . ولكنهما : الاثنين معاً : كلاهما يشتركان بعنصر واحدٍ ملطّـف للخلافات الحادّة بينهما . الإثنان ينطلقان من الواقع المعيوش ويظلان امينين على الاهتمام به ـ وان بِنِسَبٍ متفاوتة ومختلفة .

وكذلك مقياس الاستحقاق .

غير ان هذه الصفة وحدها لا تكفي لتعيين مواصفاته الكاملة . ولكنها ، وكنقطة انطلاق على هذه الطـريق ، تصـح بداية موّفقـة مبشرة بالنجـاح . ويتـكل نجاحهـا ، وان جزئياً ، على مدى استفادتهـا من حسنـات « فيلسـوف » افلاطـون و « مِلِك » ابـن خلدون .

وتبقى النهاية السعيدة ـ بالنسبة لهذه القضيّـة ـ مرهونة باعتبـارات كثـيرة مغـايرة معقدة ومتغيّـرة . ولذلك فهي تتطلب ـ مع ما تتطلب ، عقولاً ذات عبقريّـة خارقة !

ولا يُكْتَفَى بهذ العبقرية الخارقة وحدها ميزانا صحيحـاً ومقياسـاً مؤ تمنـاً لتخطـي حواجزها وتحاشي الغامها : دراسةً وتحليلاً وتصميم حلول .

رافعة التاريخ
في الفكر الخلدوني

1 ـ ابن خلدون والفكر اليوناني

I ـ هل عرف ابن خلدون ذلك الفكر ؟

هنالك إشارات كثيرة (1) تدلُّ على انه مطلع عليه . ولـكن الى أيّ مدى ؟ هذه قضيّـة ـ على اهميتها ـ يصعب الحكم المسؤ ول بصددها حكماً عادلا ودقيقاً . ومن حسن حظّـنا أنها ليست ضروريّـة شرطاً لما ننوي دراسته .

II ـ لماذا لم يتعرّض له بالدراسة المعمّقة ؟

للدكتور عبد الرحمن بدوي جواب بالنسبة لهذه المسألة . يختصر لنا الدكتور الجابري هذا الجواب في مقتبسه التالي ، كما وانه يبّـين جوابه هو عن السؤ ال ذاته حيث يقول :

« وسواءً صحّ ما يؤ كده الدكتور بدوي من أنّ ابن خلدون كان على علم بانظمة الحكم التي تحدّث عنها أرسطو ، ام لا ، فإننا نرى ان السبب الحقيقي في كون صاحب المقدّمة لم يتعرض لتلك النظم ، ليس لأنه قد قصر أبحاثه على المجتمع الإسلامي ، وأنه لم يكن صاحب نظريّـة عامة قط ، بل صاحب منهاج تطبيقي ، الشيء الذي يقبل مناقشة على كل حال ، بل ان السبب في اغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدّث عنها فلاسفة اليونان ، راجع في نظرنا ، الى أن صاحب المقدّمة كان يرى ان تلك النظم لم تطبق فعلا . إن آراء افلاطون وارسطو وكذلك آراء الفارابي ، في السياسة وانواع الحكم ، هي عند ابن خلدون داخلة في إطار علميْ « الخطابة » « والسياسة المدنيّـة » وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على إثبات مخالفة موضوعهما لموضوع علمه الجديد ، علم العمران » (2) . . .

فهذه هي الأسباب المطروحة عِلَلاً لإغفال ابن خلدون للفكر اليوناني ـ دراسـة معمقّـة تتطلب المناقشة المسؤ ولة :

أولا ، أنه « قصر ابحاثه على المجتمع الإسلامي »
ثانياً ، أنه « لم يكن صاحب نظريّـة عامّـة قط ، بل صاحب منهاج تطبيقي » .

---

(1) وهذه الإشارات نوعان : الأول ، ما تقدّمه المقدّمة ، والثاني ما يقدّمه الدارسون الراغبون باستقصاء هذا الموضوع : مثل عبد الرحمن بدوي « ابن خلدون وارسطو » . ؛ » اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، 1962 ، ص160 .

(2) محمد عابد الجابري ، العصبيّة والدولة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص304 .

ويحمل لواء هذين الرأيين الدكتور عبد الرحمن بدوي .

أما الدكتور الجابري فيرى أنَّ ابن خلدون لم يتعرض للنظم السياسيّة اليونانية . ثالثاً ، لأنَّها « داخلة في إطار علمَيْ « الخطابة » « والسياسة المدنيّة » .

فماذا يعني هذا التقرير ؟

أن تلك النظم لا تدخل في إطار الإهتمام الخلدوني ـ خصوصاً وقد خصّص ابن خلدون نفسه بعضَ الجهد والحجج ليميّز علم العمران عن « علم الخطابة » ؟ و « والسياسة المدنية » .

ومن هذه الشرفة بالذات يُطلُّ القاريءُ على سبب ، من عدّة اسباب لتسميتنا لهذه الدراسات « بالسياسة العمرانيّة » .

أ ـ « ما يجب أنْ يكون » !

يوافق ابن خلدون الفلاسفة ، على ما يظهر ، على ان « المدينة الفاضلة » هي « نادرة وبعيدة الوقوع » اي أنها من اضغاث الاحلام .

« وإنما يتكلمون عليها على جهة الغرض والتقدير »[1] .

وابن خلدون ، على ما يظهر ايضاً ، لا يهتم بهذه القضيّة .

ومن حقّه ان يختار ما يريد بحثه .

وقد اختار .

وربّما كان لاختياره هذا اسهام كبير في وصفه ، وعن حقّ وحقيق ، متمتعاً بنظرة ثاقبة ، مستشرفاً لتطور العلم ـ أحد أهم الأسس للحضارة الانسانية . إنه ، باختياره ذاك ، قد اختار طريق المستقبل .

وسيان عندنا كان اختيارُه هذا قضيّة مزاج وحسب ، ام كان عمليّة تنبوءٍ غير علمي ، ضرباً من العلم بالغيب بمعنى ما ، او كان اخيراً عمليةً علميّة دقيقة ـ الأمر الذي ليست لدينا بينات تثبته .

المهمّ بالنسبة لتطور الحضارة والعلم أنه اختار « بيان ما يلحق هذا الاجتماع البشري فعلاً من العوارض لذاته » (**المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص 413)[2] .

« وبعبارة أخرى أنه يعني فقط بما حدث فعلاً اي بـ « السياسة التي يحمل عليها أهل

---

(1) ابن خلدون ، **مقدّمة ابن خلدون** ،دار القلم بيروت ، 1981 ، ص 83 . تقتبسها ايضاً محمّد عابد الجابري في المرجع المذكور سابقاً ، ص 305 .

(2) المرجع ذاته ، ص 305 .

الاجتماع بالمصالح العامـة » ، سواء كان ذلك بمقتضى الشرع ، او بمقتض العقـل ، او بمقتضى التغلب والقهر »[1] .

ب ـ « الشريعة الاسلاميـة »

وهنالك سبب ديني لانصراف ابن خلدون عن التفكير والبحث في ما ينبغـي ان يكون .

وانه لمهمّ جدّاً ، في نظرنا ، لا لهذه القضيّـة وحسب ، بل وكذلك لمواقف خلدونية من قضايا العمران ومواقف الجابري من تلك المواقف بالذات ، ان نقتبس الجابري هنا :

« ومن جهة ثانية فإن ابن خلدون وهو الفقيه السنيّ المتشدّد لم يكن يرى أنّ هناك اية حاجة الى التفكير النظري فيما ينبغي انّ يكون عليه الحكم في الاسلام ما دامت الشريعـة الاسـلاميّـة قد اجرت شؤ ون الاجتماع والحكم « على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع . . . » إن الحكم الذي ينبغي ان يقوم في المجتمع الاسلامي ، هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على « سياسة دينيّـة نافعة في الحياة الدنيا والآخرة ، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل اذ غايتها الموت والفناء (. . .) فالمقصود بهم إنّما هو دينهم المفضي بهم الى السعادة في آخرتهم » . ولذلك كان الحكم المبني على السياسة العقليّـة « مذموم » مثله في ذلك مثل حكم القهر والغلبة ، والسبب هو أنه « نظرٌ بغير نور الله (. . .) وأن الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمـور آخرتهـم (. . . .) واحكام السياسة انما هي تطلع على مصالح الدنيا فقط (. . .) ومقصود الشارع من الناس صلاح آخرتهم» . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص517) .[2] ان سياسة الفرس ، وكذا انظمة الحكم اليونانية ، **قد أغنانا الله تعالى عنها في الملّـة** ، ولعهد الخلافة ، لأن الاحكام الشرعيّـة مغنية عنها في المصالح العامّـة والخاصة والآداب واحكام الملك مندرج فيها ـ (**المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص712) [3] .

هذا يضع الخيار الخلدوني السابق ذكره في إطار جديد ! محدد أكثر من الأول . فهل يصح ان نقول : أنه دفع اليه دفعاً ؟ـ وان جزئياً ؟

قد يكون هذا من العناصر التي ينبغي ان يوخَذَ بها في إطار صورة كاملة للصورة الحقيقية للوضع المدروس .

وتبقى مع هذا اهمية ذلك الاختيار الباقية في كونه قد أخذ وُنفّـذ .

2 ـ رافعة التاريخ

I ـ « السبب العمراني »

ويقدّم الدكتور الجابري « سبباً عمرانياً لا لانصراف ابن خلدون « انصرافاً كليّـاً

(1) المرجع ذاته، 305 .

(2) المقدمة المشار اليها هنا هي طبعة لجنة البيان العربي ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي 4 اجزاء .

(3) محمّد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص305-306 .

عن التفكير والبحث فيما ينبغي ان يكون » .

وماذا يكون ذلك السبب يا ترى ؟

« فذلك راجع ، ، من جهة ، الى انه كان يرى ان الأمور تسير « بمقتضى طبائع العمران » ، لا بمقتضى رغبات الناس » [1] .

فالتاريخ تسيّره ، حسب هذا الزعم ، قوى لا شخصية ولا انسانيّة [2] . وهنا يشترك ابن خلدون ، ان صح هذا التصوير لرؤيته ، مع كبارٍ عديدين من المفكرين من امثال هيجل وماركس وغيرهما .

أ ـ نَصٌّ ثان للسبب العمراني ذاته

ويقدّم الدكتور الجابري نفسه نَصّاً ثانياً لهذا السبب ذاته :

« هذا الصراع العصبي الذي جعل منه ابن خلدون القوّة المحركة للتاريخ يحتاج الى شرح وتحليل يبرزان عوامله الموضوعيّة . لقد نظر ابن خلدون الى هذا الصراع باعتباره « طبعاً » من طبائع العمران ، فهو في نظره نتيجة طبيعتين بشريتين متناقضتين : « صلة الرحم » التي هي نزعة طبيعيّة في البشر منذ كانو ، من جهة « والطبع العدواني » الذي يشكل اهم مظهر من مظاهر آثار الحيوانيّة فيهم من جهة اخرى » [3] » .

وهل يصح ان نعتبر النّصين مترادفين معنى ومحتوى ؟
ولكننا لسنا بوارد هذا الأمر الآن .

ب ـ مَثَل : معاوية

ولكي تتوضح هذه الموضوعة للقارىء يقدّم الجابري مثلاً عليها :

« وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لما انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفتوح ، واصبحت طبيعة الظروف الجديدة تفرض « الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به » ، وكان ذلك على عهد معاوية . ولذلك فإن ما حدث في عهد معاوية من مظاهر الملك ، لم يكن باختياره او تدبيره . فلم يكن في امكانه « ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه ، فهو أمر طبيعي ساقته العصبيّة بطبيعتها . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الإنفراد بالأمر ، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهمَّ عليه من أمر ليس وراءَه كبير مخالفه » . (**المقدمة** ، الجزء الثاني ، ص 544) [4] » .

وهنا ، على ما يظهر ، يتناغم الموقف الخلدوني والموقف الجابري .

---

(1) المرجع ذاته ، ص 305 .
(2) سترى فيما بعد أنك ، يتصف الموقف الخلدوني وصفاً صحيحاً ، ينبغي ان تعدّل هذه الموضوعة .
(3) المرجع ذاته ، ص 263 .
(4) المرجع ذاته ، ص 310 .

ج ـ تقييم هذا المَثل

وبالرغم من هذا الاتفاق الجابري الخلدوني بالنسبة لهذه القضيّة يتداعى الى ذهن القارىء المدقق والناقد والمتمرس بقضايا المنهجيّة العلميّة واسسها الأولية وقواعدها المبدئية ، يتداعى نقول بعض التساؤلات المشككة .

التساؤل الأول يتعلّق بما فكّر به وبما فعله نفسه في تلك الحالة . وعلى وجه التخصيص ، هل كان معاوية يتصرّف على أنه كان صاحب مبادرة مستندة الى الحريّة ، ام كان يعرف ويتصرف على انه يسير في طريق مخططة له بفعل قانون العصبيّة .

وليس التساؤل هذا بالتساؤل البليد ـ اذ عليه تتوقف ـ والى حدّ ما ـ نتيجة الاستقراء المناطُ به تقرير طبيعة الحريّة ـ وعلى الخصُوص هل هي وهم ام واقع ؟ ـ تقريراً علميّاً .

ثُمَّ ، ألا ترى ان ابن خلدون يُعْطي نظريته مفعولاً رجعياً ؟ حيث يقول : ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة (الطريقة التي ساقتها « العصبيّة بطبيعتها ») وخالفهم في الانفراد بالأمر ، لوقع في افتراق الكلمة » .

ويبقى هذا القول قولاً لا يدعم الموضوعة التي يقدّمها ابن خلدون والجابري ليبرهن صحتها بل يستخدم صحّة هذه الموضوعة ليفسّر ، عبرها ، احداثاً ووقائع قد تقوم بما يتطلبه منه وقد لا تقوم .

وليس في مقدور احد ان يقرر تقريراً علمياً صحيحاً في هذه القضيّة .

د ـ العصبيّة : مبدأ تفسير

ونتعرّف هكذا ، وعبر هذا التقييم ، الى مهمّة اخرى من مهمّات العصبيّة لدى ابن خلدون : أنها مبدأ تفسير .

هـ ـ مَثل آخر :

ولنا على صحّة هذه الموضوعة بينة ثانية : مَثَلٌ آخر . يقدمه الدكتور الجابري عبر التالي :

« ومع انه كان ذا نزعة روحيّة ، ومع ايمانه بتأثير العالم العلوي بالعالم السفلي ، وطبائع العمران تقتضي ان ما حدث ويحدث هو قيام دول على اعقاب اخرى بسبب فساد عصبية الاولى وقيام عصبيّة الثانية بالمطالبة »[1] .

وهنا ايضاً تقوم العصبيّة بمهمّة مبدإ التفسير .

---

(1) المرجع ذاته ، ص317 .

فبالاستناد اليها ينفي قيمة ما يقوم به الكهنة والمنّجمون ، ويفرّغ « رموزهم وحروفهم » الاصطلاحيّة من مطِلق مغزى موضوعي : لا تقدّم ولا تؤخر في الأمر شيئاً .

II ـ استشراف المستقبل

أما استشراف المستقبل علميّاً ، اي عن طريق العصبيّة ، فهو قضيّة ثانية . وقد المح اليه ابن خلدون في التالي :

« ولكن علم العمران . . . هو علم يشرح « من احوال العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتيّة ، ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل اهل الدولة من ابوابها ، حتى تنزع التقليد من يدك ، وتقف على **احوال ما قبلك من الأيام وما بَعْدك** » (**المقدّمة** ، الجزء الأول ، ص356) »(1) .

وهو يلمح إليه ايضاً في التالي :

« ولم اترك شيئاً في اولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحول ، في القرون الخالية والملل ، وما يعرض في العمران من دولة وملّة ، ومدينة وحلّة ، وعزّة وذلّة ، وكثرة وقلّة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، واحوال متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر ، **وواقع ومنتظر** ، إلا واستوعبت جمله واوضحت براهينه وعلله » . (**المقدّمة** ، الجزء الأول ، ص317)(2) .

فإلى اي مدى كان ابن خلدون يهتم باستشراف المستقبل دلالة على اهميّة القانون العلميّة معاً في عمليّة التفسير وفي عمليّة استباق معرفة الحوادث ؟

وانه ، وبمقدار هذا الوعي ، فيما لو حصل فعلاً له ،يتبوأ ابن خلدون مركزاً متقدّماً بل رائداً في تطور مفاهيم الحضارة الانسانية .

بذلك المقدار يكون ابن خلدون، بالنسبة لهذه القضية المعاصرة بالذات ، سَبَّاقاً الى استشراف المستقبل ، والى اهميّة ذلك صفةً من صفات العلم الضرورية .

3 ـ رافعة التاريخ ليست لا إنسانية محض

غير أنَّ التفسير السابق للقوى المحرّكة للتاريخ بصفتها لا شخصية ولا إنسانية ليس التفسير الصحيح للرؤ ية الخلدونية بالنسبة لهذه المسألة .

I ـ « عوامل سيكولوجيّة واجتماعيّة »

ويشير الى هذه العوامل المقتبس التالي من **العصبيّة والدولة** :

« واذا كان ظاهر كلام ابن خلدون يدل على ان عوامل هذا التطور (تطور الدولة) هي عوامل سيكولوجيّة واجتماعيّة محض : الاشتراك في المجد ، بقاء خلق البداوة ، الاستبداد ، نسيان عهد

---

(1) المرجع ذاته ، ص181 . (التوكيد لنا) .

(2) المرجع ذاته ، ص182 . (التوكيد لنا) .

البداوة ، التقليد ، التقصير . . . الخ ، فإن هناك وراء هذه المظاهر النفسيّة الاجتماعية عوامل اخرى موضوعيّة ، عوامل اقتصادية ، في حقيقتها وعمقها » [1] .

ان وجود عوامل موضوعية وراء العوامل النفسيّة والاجتماعية ـ وبقطع النظر عما اذا كانت تلك العوامل اقتصاديّة ام غير اقتصاديّة ـ هو موضوع غير ذي بال بالنسبة لموضوعة هذه المقطوعة . المهمّ هو الاقرار ـ ومهما كان ضعيفاً هذا الاقرار ـ بتأثير العوامل السيكولوجيّة والإجتماعيّة . وهذا مما لا يدعو الى شك به ههنا وفي إطار هذا المقتبس .

II ـ عوامل فكريّة

وتلعب العوامل الفكريّة كذلك دورها في تلك الرافعة حسب ابن خلدون . يظهر ذلك من قوله التالي :

« وعلى العموم فإن « الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة ، وذلك **لاختلاف الآراء والأهواء** ، وان لِكُلِّ رأي منها وهوى عصبيّة تمانع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وان كانت ذات عصبيّة ، لأن كل عصبيّة ممن تحت يدها **تظن في نفسها منعة** وقوّة » . (**المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص 476) [2] » .

وهكذا يتبيّن ان لاختلاف الاراء والاهواء كما وان للظن آثاراً في سيرة التاريخ . وهذا هو المهم .

وهو يعني ان رافعة التاريخ الخلدونيّة ليست بخالية من كل اعتبار انساني .

III ـ التوهم

وحتى التوهم يؤثر في مجرى التاريخ حسب ابن خلدون . ففي معرض شرحه للسر في تحديد الحسب في العقب الواحد بأربعة آباء ، يقول :

« ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، **وتوهم** ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وانما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرّد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا خلال ، لما يرى من التجلّة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، **ويتوهم** انه النسب فقط ، فيربأ بنفسه عن اهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما اوجب ذلك الاستتباع من الخلال . . . . فيحتقرهم بذلك فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للإذعان بعصبيتهم ، كما قلناه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله ، فتنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته » . **المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص 435-436 » [3] .

---

(1) المرجع ذاته ، ص 335-336 .

(2) المرجع المذكور ذاته ، ص 325 . (التوكيدان لنا) .

(3) المرجع ذاته ، ص 331-332 .

وهكذا يتبين أنّـه ، حسب ابن خلدون ، حتى **التوهم له تأثيره في مسيرة التاريخ** .

IV ـ المجازفة ، التضحيّة

واذا كان التوهم يؤثر في مسيرة التاريخ فكيف بالتصميم ، او بالتضـحية حتـى الموت ؟!

« ان العلاقات السائدة داخل العصبيّـة الحاكمة في هذا الطور الأول من اطوار الدولة هي بكلمة واحدة : **المساهمة في السلطة ، والمشاركة في الثروة الناجمة عن الغنائم** ، غنائم النصر .

« وما دام الأمر كذلك ، اي ما دام « المجد مشتركاً بين العصابة ، وكان سعيهم له واحداً ، كانت هممهم في التغلّب على الغير والذبّ على الحوزة ، اسوة في طموحها وقوّة شكائمها ومرماهم الى العـزّ جميعاً ، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكه على فساده . . . » **المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص 482) [1] » .

وهكذا يكون التصميم وايثار الهلكة على فساد المجد واستطابة الموت في بناء ذلك المجد من المؤثرات في مجرى التاريخ .

صح ان ابن خلدون يجعـل من تلك التصرفـات نتائـج لتطـور الدولـة وبالتـالي العصبيّـة ، ولكن يبقى هذا موضع بحث علمي رصين : ايّ منها السبب او العلة واي منها المسبب او المعلول ؟

وسيان ، كانت تلك العوامل الانسانية عللاً او معلولات ، [2] ، يظل لها تأثيرها .

وهذا ماهمنا تبيانه .

فالمؤثرات في مجرى التاريخ اذن ، وحسب نظرة شاملـة على الفـكر الخلدونـي ، ليست قوى عمياء غير انسانيّـة ولا شخصيّـة .هذا مع العلم أنَّ لهذه الاخيرة تأثيراتها .

وليس ابن خلدون ، كما لسنا نحن ، بوارد تحديد مدى تلك التأثيرات .

ولسنا بوارد التكهن عمّـا اذا كانت معالجة هذا الموضوع علميّـة على الاطلاق !؟

وهب انها كانت علمية ـ ونحن نعتقد أنَّ ذلك ممكن ـ فلسنا نحن براغبين بالقيام بهذه المهمّـة .

V ـ مزيج من الاثنتين : العصبيّة والحريّة

وتمتزج ، على ما يظهر من النَّصين الخلدوني والجابري معاً ، العصبيّـة والحريّـة في تفسير بعض الاحداث التاريخية . من هذه ـ « الانفراد بالمجد » .

---

(1) المرجع ذاته ، 339 .

(2) المرجع ذاته ، ص334 .

أ ـ « الانفراد بالمجد » ضرورة قسريّة وعملية حريّة ؟

« غير أن السلطان لا يفعل ذلك من اجل مصلحة القضية ككل ، بل من اجل مصلحته الخاصة . فهو نفسه يدخل في هذا الصراع (الصراع من اجل استغلال ثمرات الملك) ويصبح طرفاً في النزاع ، فيعمد الى الإستبداد بالأمر دون اهله وعشيرته « ويأنف حينئذٍ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم (. . .) فتجدع . . . انوف العصبيّات وتفلج شكائمهم عن أن يسموا الى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك ، وينفرد به ما استطاع ، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، [وقد] لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعه العصبيات وقوتها ، إلا أنه امر لا بُدّ منه في الدول » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص486) » [1] .

ب ـ قانون العصبيّة

ولا نكون بعيدين كثيراً عن الصواب لو اعتبرنا هذا المقتبس الخلدوني تعْبيراً عن « قانون العصبيّة » عاملا مؤثراً في مسلكيات العمران .

فالانفراد بالمجد هو ضرورة عصبيّة بل « ضرورة وجوديّة » حسب تعبير آخر خلدوني . « الا أنه امر لا بُدَّ منه في الدول » .

ومن الأسباب التي يقدّمها ابن خلدون تثبيتاً له ـ من استعراض تلك الأسباب نقول : أنه ، هذا القانون ، ليس نتيجة استنتاجات من حقائق تجريبيّة وحسب ، اي انه ليس قائماً على الاستقراء وحده . ولكن هذه قضية ثانية .

ج ـ مبدأ تفسير

ويلعب قانون العصبيّة هنا دور مبدإ التفسير . وإلاّ ، فكيف استنتج ابن خلدون ، وان كان استنتاجه ذاك ضعيفاً لو استند الى هذا السبب وحسب ، أن الإنفراد بالمجد « أمر لا بُدَّ منه في الدول » .

انه هنا ، وفي ظروف معينة ، يلعب دور الدافع الى استشراف المستقبل !

د ـ للحريّة يدٌ فيه

غير انه ومن جهة ثانية يشير اشارة واضحة الى ان للحريّة كذلك ـ الحريّة الفرديّة ـ دور في ذلك التطور العمراني .

صح ان تلك الحريّة قد تستقطب . ولكنها هناك . وقد تغلب على امرها ؛ ولكنها ، ولكي يصح فيها هذا الوصف ، ينبغي ان تكون هناك وان تحاول التأثير !

4 ـ عودة الى اللاإنسانيات

وبالرغم من هذه التحفظات يظل الموقف الخلدوني يميل الى اللاإنسانيات في بحوثه

---

(1) المرجع ذاته ، ص345 .

المتعلقة برافعة التاريخ .

« وخلاصة القول (1) ، يرى ابن خلدون أن ذلك الأمل الذي يراود الناس من حين لآخر في ظهور منقذ يصحح الاوضاع ويقيم العدل ، ويعيد الامور كما كانت عليه أيام الخلفاء الراشدين ، أملٌ واهٍ وسراب خداع . ان الواقع لا يرحم ، ولن يغير الواقع ، إلا من امسك بقوّة منه . وفساد الحكم ، وفساد الاوضاع عموماً ، هو نتيجة شروط وظروف موضوعيّة معينة لا ينفع في تغييرها وعظ ولا ارشاد ، ولا نسب ولا شعوذة ، بل ولا مجرّد دعوة حق . . . إنّ الشيء الوحيد الذي به تتغيّر الاوضاع هو قيام شروط وظروف موضوعيّة جديدة ، وعلى رأسها قيام عصبيّة قويّة بالمطالبة بالملك والقتال عليه . ذلك لأن « احوال الملوك والدول راسخة قويّة لا يزحزحها ويهدم بناءَها إلا المطالبة القويّة التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص469)(2) » .

إنَّ في هذه الأقوال لواقعيّة عميقة الجذور وكثيرة الاندفاع نحو جوهرها . ولكنها تبقى من فصيلة الواقعيّة الكلاسيكيّة .

ومن هنا نتذكر مواقفنا في الواقعية المرممة (3) ـ منطلقاً للتذكير بتحفظاتنا تجاه هذه المقطوعة الخلدونيّة .

5 ـ أبعد من الانسانيات واللاإنسانيات : الله

ولا يغيب الله عن رؤ ية هذه القضيّة من زاوية الرؤ ية الخلدونيّة . وهذا أمر يتوقعه من تعمّق التعمّق المطلوب في دراسة الفكر الخلدوني .

« لقد تشتّتت العصبيّة العربيّة وانحلّت عراها وعاد العرب الى ما كانوا عليه قبل قيامهم بالدين ، وأخذ الامَر منهم اقوامٌ ذوو عصبيّة اخرى ، فتعددت الممالك والملوك وسيبقى الحكم متناقلاً في هذه العصبيّات بل ستبقى الأوضاع كما هي إلا « اذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملّة او ذهاب عمران او ما شاء الله من قدرته ، فحينئذٍ يخرج ـ الامر ـ من ذلك الجيل الى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص450) (4) » .

وهكذا يقف الله ، حسب ابن خلدون ، فاعلاً ، بل الفاعل الوحيد يقيناً، وراء العصبيّة كما وراء الانسانيات والشخصانيات كما وراء اللاانسانيات واللاشخصانيات .

ولا يقف هذا المثل وحيداً منفرداً في اشارته ومغزاه .

« . . . فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة ، ويستكثر بالموالي ، ويصطنع من يُغني عن الدولة بعض الغناء حتى **يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت** » .

---

(1) هذه الخلاصة ينبغي ان تتعدل على ضوء ما تقدّم .

(2) محمد عابد الجابري ، المرجع ذاته ، ص317 ـ318 .

(3) الدكتور ملحم قربان ، **الواقعيّة السياسية** ، تقييم وترميم ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، مجد ، بيروت ، 1980 :

(4) محمّد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص319 . التوكيدان لنا) .

(المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص486-487) [1] » .

ولا تنتهي لائحة المقتبسات من هذا النوع عند هذا الحد . وليس لنا حاجة الى متابعتها حتى النهاية . ان الاستنتاج منها ـ ناقصة كانت ام كاملة ـ هو ذاته وتدعمه الاعتبارات من زوايا وجوانب مختلفة : أن الله : هو في نهاية المطاف الرافعة الأساسيّة للتاريخ !

(1) المرجع ذاته ، ص334 . (التوكيد لنا) .

الملك : موضوع خيار ام « ضرورة وجود » ؟

1 ـ الموضوعة

I ـ موقفان متناقضان ؟

يظهر ان ابن خلدون يتبنّـى ، بالنسبة لهذا المعضل ، الموقفان معاً .

« والملك الذي هو غاية العصبيّـة انما يطلب من أجل ثمراته التـي اهمهـا تجـاوز « ضرورات العيش وخشونته ، الى نوافله ورقته وزينته . . . الى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش والآنية » . . [1] .

أ ـ جهلٌ أم تجاهلٌ ؟

يقتبس الدكتور محمد عابد الجابري هذا القول لابن خلدون في معرض تبيانه أن ابن خلدون « لم يفغل قط دور العامل الاقتصادي في اي جانب من جوانب ابحاثه » [2] . وهذا ما لا يهمّنا الآن .

همنا الآن عدم اهتمام الدكتور الجابري الاهتمام المعمّق بما تنطوي عليه هذه المقطوعة المقتبسة من توتُّرٍ ـ حتى لا نقول من تناقض ـ في الفكر الخلدوني بالنسبة لمفهوم « الملك » .

ولسنا ندري اذا كان الدكتور الجابري ، عن قصد وسابق تصوُّرٍ وتصـميم ، قد حذف جزءاً مهمّـاً من مقولة ابن خلـدون : « أن الملك هو غاية العصـبيّـة ، وذلك لا بالاختيار بل بضرورة الوجود وترتيبه » (المقدّمة ، الجزء الثاني ص 358) [3] وكان قد بين ذلك في مواقع عدّة من كتابه .

فإذا كان فعل ذلك ، فإنه بفعلته هذه ، يحاول ان يتجنّـب مشكلة حساسة في الفكر الخلدوني : التوفيق بين موقفين من الملك لا ينسجمان الانسجام الكامل ، بل يحتاجان الى عمليّـة غربلة وترقيع وتوفيق .

وعدمُ التعرض لهذه العملية ، تهرُّبٌ من مسؤ ولياتها .

---

(1) **العصبيّة والدولة** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 398 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته ، ص 272 .

أما اذا كان فعل ذلك لعدم تنبهّه الى المشكلة اصلاً ، فهذا امرٌ ينعكس على مدى ثقابة نظره ودقة رؤ يته .

ب ـ التوتر

فإذا كان الملك ، « بضرورة الوجود » ، منتهى المطـاف لتطـور العصـبيّـة ، كان الإستنتاج المحتمل ـ ولا نقول الصحيح ـ أن تحقيق الملك بالنسبة للعصبيّـة هو أمـر من ضرورات الطبائع العمرانيّـة .

وهو لذلك ليس موضوع اختيار بالنسبة للساعي للملك .

ج ـ دعم آخر « للضرورة »

يدعم هذا التفسير موقف خلدوني آخر .

هذا الموقف هو اصرار ابن خلدون على ما يمكن ان يسمّـى قانون العصبيّـة بالنسبة للانفراد بالملك حيث يقول :

«وينفردُ به (الإستبداد بالامر) ما استطاع ، حتى لا يترك لأحد منهم في الامر لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة وقد لا يتم الا للثاني والثالث . . . . الا أنه أمر لا بُدّ منه في الدول . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص 486) [1] .

د ـ وناصيف نصّـار يغرق في مياه « الضرورة »

ويلفت هذا الموقف انتباه الدكتور ناصيف نصّـار حيث يتبناه ؟مكرهاً او مضَلَّلا :

« ولكن قوّة الأشياء في مجراها العام تفوق وعي الأفراد لها وتحملها على السير في الاتجاه الذي تسير فيه . « إن الملك غاية طبيعية للعصبيّة ، وليس وقوعه عنها باختيار ، انما هو بضرورة الوجود وترتيبه » (المقدمة ، ص 538) » [2] .

ووجه من وجوه الضلال هو عدم التنبّـه الى ان الوعي ليس الحـريّـة : انـه جزء وحسب من اجزائها ومقوماتها ! [3] .

هـ ـ التفسير الأعرج

غير أننا هنا نريد ان نشير الى ان هذا التفسير للفكر الخلدوني ليس سوى تفسـير اعرج .

---

(1) المرجع ذاته ، ص 345 .

(2) ناصيف نصّـار ، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون** ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 100 وص 223 وص 253 .

(3) وبالنسبة للفاعليّة تكتسب الحريّة قوّة اكثر وأكثر بانضمامها الى الالتزام لتتسلح بعدّته الفاعلة !

II ـ التفسير المستقيم

حتى يستقيم التفسير للفكر الخلدوني المتمحور حول « الملك » ينبغي ان لا يُنسى أنه ، وحسب ابن خلدون نفسه ، موضوع خيار .

أ ـ غاية تبتغى

أن الملك حسب ابن خلدون ، هو غاية تُبْتَغَى ، موضوعة يدعمها المقتبس الذي أوْرِدْناه في مطلع هذه الدراسة : « أنه يُطلب من اجل ثمراته » .

وما يُطلبُ من أجل ثمراته هو مطلب للخيار فيه نصيب ـ هذا على أقل تعديل . وقد يلعب الخيار هنا دوراً اعظم وأكبر .

ب ـ مدى هذا الخيار

يبقى السؤال هنا ـ السؤال المهمّ ـ هو ذلك الذي يَتَعلّق بمدى هذا الخيار واتساعه . هل تشمل دائرة القرار بكاملها بحيث لا تفسح المجال للعوامل الضروريّة ؟ أم إنها تشغل قسماً ـ قد يتسع وقد يضيق حسب الظروف ـ ولكنه يبقى قسماً وحسب من تلك الدائرة ؟

ج ـ سؤال ضروري ولكنَّه مهمل

هذا هو السؤال الضروري ، ولكنه ، وعلى ضرورته ، يبقى مهملاً معاً من قِبَلِ ابن خلدون ومن قبل دارسيه .

أما اهمال ابن خلدون له ، فلا يثير انتقاداتنا .

لم يخطر له على بال . ولم تستدعي ظروفه والقضايا التي تعرّض لها لا ان يثيرهَ ولا ان يجيب عنه .

ولكن الأمر مع دارسيه يختلف بعض الشيء ـ خصوصاً منهم من يرمي الفكر الخلدوني بتهمة «الحتميّة» كما يفعل الدكتور ناصيف نصار بكل صراحة ووضوح .

أما الجابري فيبقى موقفه محيّراً بالنسبة لهذه القضية بالذات .

III ـ موقف توفيقي عام

تكشف المنهجيّة المدروسة والمقترب التجريبي الاختباري في الحياة عن حقيقة موضوعيّة متوازنة تجمع بين اعتبارات « الضرورات الوجوديّة » وبين طموحات الاهداف الاختياريّة معاً في مطلق عمل انساني يومي .

واذا استشعرت بعض التطرف باقحام « مطلق » في الموضوعة السابقة ، فنحن معك . ولهذا فمن الافضل ان نستبدلها بكلمة « اغلب » . ولكن ليس هذا المهمّ الآن .

فإننا لسنا بوارد التعبير عن نظريّـة تدعي الصحّـة والشمول معاً .

يكفينا ان نستشهد ببضعةٍ من اعمالِ كلّ منا حتى نثبت ما نذهب اليه ؛ وهـو ان بعض الاعمال الانسانية لا تفسر الا تفسيراً منحازاً ، اذا اصرّيت على الحريّـة مصدراً لها او دافعاً . وكذلك اذا أصريت على الجبريّـة مصدراً لها او دافعاً . الموقف الصحيح منها هو اعتبارها نتيجـة لمجموعـة من العوامـل : اهمهـا في هذا السياق الاعتبـارات الخياريّـة والاعتبارات الضروريّـة معاً .

هذا ، وبحيث لا تتناقض : الحريات والجبريّات .
وهكذا تكون دائرة القرار موزّعة التقسيم بين هاتين الفصيلتين اذا لم تكـن موزّعة على مساحات تُفْسح بالمجال لغيرهما كذلك .

وفي هكذا دائرة ، وهي دائرة تدعي ان تكون صورة طبق الأصل لما نمارسه اغلب الحالات في تصرفاتنا اليوميّة ومسلكيتنا ، يتوافق المتناقضان في مُرَكَّبٍ أكبر منهما معاً .

أ ـ إنقاذ للموقف الخلدوني
وفي إطار هذا الموقف العام ، يجد الموقف الخلدوني متكأً مريحاً جدّاً لما يذهب اليه فيما يتعلّق بالملك .

ونقصـد بذلك فقـط تمازج « ضرورات الحياة السياسيّـة » مع مبتغيات الطبيعـة الانسانية واهمها الحريّـة .

أما موقفه من ضرورة « التفرد بالحكم » ، قانوناً عاماً ، فهذا أمر آخر . قد يحصل وقد لا يحصل .

ب ـ الخطأ الخلدوني
الخطأ الخلدوني ، من زاوية منهجيتنا ، يتمثل بان ابن خلدون هنا يعالـج قبليّـاً مسألة تجريبيّـة .

واذا أثار احُدهم قصّـة الاستقراء الخلدوني من التـاريخ اجمـالاً ـ ومـن التـاريخ الاسلامي خاصّـة ، بالنسبة لهذه القضيّـة ، اذا اثار احدُهم هذه الملاحظة قبلناها وسلمنا بها ، ولكن .

ولكن ماذا يقصد بها ؟ انقاذ موقف ابن خلدون ؟ إنها لا تنقذه .
ما حدث بالماضي ، وان تكراراً ، لا يحتّم حدوث مثله في المستقبل .
ان العلاقة بين الاحداث الطبيعيّة ليست حتميّـة . إنها سببيّـة وحسب . والسببيّـة تفسح بالمجال دائماً ، وان من باب الامكان ، بحدوث ما يقحم في الوصلة بـين العلّـة

والمعلول اعتبارات قد تغيّر مجرى الاحداث ونمطها الماضي والسابق .

من هذه الزاوية تصبح التهمة التي تصح على الحجة الخلدونية هنا انها تعمم وتؤكد على ضرورة التعميم بأكثر واوسع ما تتحمله البينات التاريخيّة .

ج ـ انقاذ دارسي ابن خلدون

وانقاذ دارسي ابن خلدون ؟ هل هو عمليّة محتملة ؟

طبعاً .

ان تصحيح مواقف هؤلاء من المسألة الخلدونيّة هذه يتطلّب التنبه الى بضعة امور :

الأول والأهم الأخذ بعين الاعتبار الموقف ـ بل المبدأ ـ التوفيقي المشار اليه في هذه المقطوعة .

الثاني تفتيح العيون على مجموعة البينات ذات العلاقة بالموضوع .

الثالث هو عرض هذه البينات تحت مجهر الدراسة الواعية والمدققة ـ ذلك لأن حذف احداها او تغطيتها او التقليل من قيمتها ، تعرّض الدارس نَفْسه للتخطئة لا ابن خلدون ، وبالتالي دراسته لا الفكر الخلدوني .

2 ـ المبدأ التوفيقي « والعقد الاجتماعي »

وتذكرنا هذه الدراسة ومبدأ حلها بالتوتر الذي يُحِسُّ به البعض لا في الفكر الخلدوني وحده بل وكذلك بسابقات تاريخيّة عديدة له .

نختار منها ، مثلا ، « العقد الاجتماعي » .

وبالنسبة لهذا الموضوع لقد سقط اصحاب « العقد » انفسهم ، اولئك المفكرون الذين كتبوا فيه ، لقد سقط هؤلاء بالتجربة ، لا المفكرون الذين درسوهم وحسب .

فقد اعتقد هؤلاء واولئك ايضاً ان عملية التعاقد التي يقوم بها الناس ، افتراضاً ، للانتقال من الحالة الطبيعيّة الى الحالة السياسيّة ، اعتقدوا ان تلك العمليّة هي عملية اختيار .

هكذا تدل كتاباتهم .

والواقع الصراح ، وكما هو مضمون بكتاباتهم كذلك ، هو ان تلك العمليّة ـ او القرار المستندة اليه تلك العملية ـ هو مزيج من الاعتبارات الضرورية والاعتبارات الإختياريّة . هو ، وبكلمات مغايرة ، نتيجة عوامل قسريّة وعوامل حرّة : تستدعيها الحريّة .

3 ـ اصل الدولة : منشأ السلطة السياسيّة

ولما كان الشيء بالشيء يذكر ، فإننا نرى أنَّ حالتيْ البدو والحضر في الفكر الخلدوني ـ وخصوصاً بالنسبة لموضوع منشأ الدولة ، وحالتيْ ـ « العقد الاجتماعي » : الحالة الطبيعيّة والحالة السياسيّة من الموضوعات التي تستحق المقابلة .

وفي هذا الإطار يقابل السيد ، بمعنى على الأقل من معانيه ، سيد العقد الإجتماعي ، الملك ، ملك علم العمران !

« الالزام » الخلدوني

1 ـ شموليته :

ممارسة الإلزام ، في الفكر الخلدوني ، عمليّة طبيعيّة جدّاً ـ ولذلك فهي تتداخل وعمليّات تستعديها .

I ـ الإكراه والتعاون

« ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالاكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع ، ولما جُعِلَ لهم من الإختيار ، وأن أفعالهم إنّما تصدر بالرويّةوالفكر لا بالطبع ، وقد يمتنع من المعاونة فيتعينّ حمله عليها . فلا بُدَّ من حامل يُكرهُ أبناءَ النوع على مصالحهم ، لتتم الحكمة الإلهيّة في بقاءِ هذا النوع . . . » (مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربي ، ص439) »[1] .

وهكذا فحتّى التعاون ، حسب ابن خلدون ، « لا يحصل إلا بالإكراه عليه » .

قد يجد القارىء المدقق بمعاني الكلمات ، على مستوى معيّن من مستويات الحضارة الإنسانية ، وفي ظل بضعةٍ من المفترضات ، قد يجد شيئاً من التناقض الذاتي في هذا القول .

أ ـ تناقض ؟

غير أنَّ هذا المدقّق نفسه لو حوّل انظاره الى مستوى الحياة العمليّة وتشابك قضاياها وتدرُّج قِيَمها ومُعطياتها لرأى في بضعةٍ من ظاهراتها على الأقل ما يصدق عليه قول ابن خلدون هذا .

ومن هنا تستمدُّ المقولةُ الخلودنيّة مشروعيتَها وصحتها ومصداقيتها . وما حيلة المفكر الثاقب النظر إذا أصرّ على وصف الواقع المتناقض المقوّمات بمقولاتٍ تُشرفُ على الإنحدار في هاوية التناقض ؟

ب ـ الحامل والوازع

تتبيّنُ من هذا المقتبس ان الحامل في قاموس ابن خلدون مرادف للوازع .

---

(1) يقتبسها الدكتور علي الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، (مقدّمة لدراسة المنطق الاجتماعي) ، معهد الدراسات العربيّة ، العالية ، جامعة الدول العربيّة ، القاهرة ، 1962 ، ص 281 .

وربما قرأت ، إذا تعمقت ما فيه الكفاية ، فرقاً حضارياً بين الاثنين : الحامل هو ما يحمل « أبناء النوع على مصالحهم » ؛ بينما الوازع هو ما يصدهم عن العدوان بعضهم على بعض .

ج ـ وهل يُكره الانسان على مصالحه ؟

هذا ما يذهب اليه ابن خلدون ؛ وهو مذهب صحيح ، بمعنى أنه ينطبق على مسلكيّة بعض الناس .

« فلا بُدَّ من حامل يُكرهُ ابناءَ النوع على مصالحهم » .

نخطيءُ فقط اذا ، ويخطيء ابن خلدون ايضاً اذا ، عممت هذه الملاحظة حول التصرف الإنساني بغية جعلها نظريّة شاملة .

وهذا ما نتحاشاه نحن . ونعتقد أن ابن خلدون ، عكسنا ، يتعرض لمعاطبه .

د ـ « هذا التعاون »

وحجتنا على ذلك ان ابن خلدون يتكلم عن نوع معيّن من التعاون : « هذا التعاون » . وهذا يتضمن بحثه في « هذا التعاون » لا في التعاون على الاطلاق او في المطلق او على جميع انواع التعاون . أم إنه يعني مطلق تعاون ؟

وتبقى مراجعة النّص الخلدوني في اطاره الصحيح البينة شبه الحاسمة بالنسبة لهذه المسألة .

II ـ الإلزام

أن المقتبس المدروس يعتمد على الالزام هو امر واضح :

« ان هذا التعاون لا يحصل إلا بالاكراه عليه » .
« فلا بُدّ من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم » .

فليس من مجال للشك بان المقصود بهاتين الجملتين اللجوء الى عمليّة الالزام .

أ ـ شموليته

كما واننا نرى ان الالزام هنا اوسع من الالزام السياسي ـ وان لم يكن هذا لا بعيداً ولا غريباً عنه .

وهذا فقط هو ما عنيناه « بشموليته » ـ أنه يشتمل على أكثر مما تتطلّبه السياسة .

أما عن السؤ ال : هل شامل لجميع الحقول ؟ فلا نقدر ان نقدّم جواباً حاسماً ـ هذا مع اننا نميل الى ان ابن خلدون لا يستنكف من ذلك .

ب ـ أسبابه

ونسأل عن الأسباب الداعية إلى ممارسة هذا الالزام ؟

وتعظم اهميّـة هذا السؤ ال خصوصاً لأنه يأتي في إطار « المصالح » « والتعاون » الامور التي ، ومن شرفة معينة للرؤ ية الاجتماعيّـة ، تستبعد هذا الالزام .

ج ـ « الجهل بمصالح النوع »

هذا سبب ، في عرف ابن خلدون ، يستدعي ممارسة الالزام . « لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع » .

وربما احتاج ابن خلدون هنا ان يميّـز بين المصالح الشخصية الضيقة « ومصالـح النوع » ، المصالح العامّـة .

غير ان هذا ليس السبب الوحيد .

د ـ « لما جعل لهم من الاختيار »

والسبب الثاني المشار اليه هو ما درجنا على تسميته « بالحريّـة » . « لما جُعِل لهم من الاختيار » .

واذا سألت عن نَصٍّ للمعنى ذاته في الكتـاب الخلدونـي لكان الجـواب : « وأنَّ أفعالهم انما تصدر بالروية والفكر لا بالطبع » .

فاذا اجتمع لهم جهلهم بمصالح النوع وحريتهم ،فقد يمتنعون « من المعاونة » . عندها « يتعيّـن » حملهم « عليها » .

والمبررات ؟

2 ـ مبرراته

ونأتي هكذا الى حديقة السؤ ال الأهم في الفكر الاجتماعي ـ والسياسي منه على وجه الخصوص .

I ـ ما هي مبررات هذا الالزام ؟

أ ـ غرابة السؤال

ومن الطبيعي جدّاً أن يستغرب المتعمّق بالفكر الخلدوني إثارة هذا السؤ ال . حتى اثارته تبدو في غير محلها . وذلك للدور الذي تلعبه القوّة منطلقاً ووسيلة تحقيق للغايات في الفكر الخلدوني .

ولذلك فممارسة القوّة هي شيء طبيعي بل ضروري . ولذلك فلا تستدعي اللجوء الى التبريرات !

هذا صحيح على العموم .

ومع ذلك تبقى اثارته مبررة .

ب ـ ماذا يبرر السؤال ؟

يبرر هذا التساؤ ل لجوء ابن خلدون الى الإيمان الديني وتخويله ان يلعب الدور الكبير بل الأساسي في التاريخ وبالتالي في علم العمران .

وهو ذاته اللجوء الى الأساس الميتافيزيكي [1] لعلم العمران .

II ـ مبررات الالزام الخلدوني

ان موقف ابن خلدون من هذه المسألة يترابط عضوياً مع مواقفه المختلفة من قضايا العمران .

ولهذا فينبغي ان لا يغفل القاريء الفطن جميع هذه المواقف ولا العلاقات الدقيقة والقويّـة بينها .

وما هو هذا الموقف ؟

يعبّر عن المقتبس التالي :

« لتتم الحكمة الإلهيّة في بقاء هذا النوع » .

« فيتعينّ حمله عليها » إذن أي ينبغي أن يكون هنالك « حاملٌ يكره أبناء النوع على مصالحم » !

لماذا ؟

لِتَتِمَّ الحكمة الالهيّـة .

(1) راجع الدراسة بهذا الموضوع المقطع 2 والمقطع 3 والمقطع 4 .

الصراع بين الحق والباطل
في الفكر الخلدوني

1 ـ تقديم

يبدو هذا الموضوع غريباً بعضَ الشيء في إطار الجوّ العام الذي تخلقه قراءَة جديّـة للمقدّمة . ذلك لأنَّ هذا الجوّ ـ إلاّ للمتطلعين الى ما وراءِ الظواهر البرّاقة والطاغية على الصورة ـ يتلبّد بغيوم القوّة ويضجُّ بأعاصير الغلب والقهر وتلتمع عبر ارجائه الفسيحة بروق التحكم والاستبداد .

هذا فيما يتعلّـق بالمخطط العام من حيث ظواهره البارزة والغالبة على الصورة .

ولكن يظل ، لمن يرغبُ في التفتيش المدقق ، بَعْضٌ من الإشارات هنا وهناك ، يَدُلُّ ـ وخاصةً لمـن يجهدُ في تلمّس ايحاءاتها وتتبع المسارات التي توجّـه نحوها ـ الى تقاليد عريقة في الحضارة الانسانيّـة ، والى قيم ذات جذور عميقة تستمـد منها هذه الحضارة عصير الحياة واكسيرها .

من تلك التقاليد الصراع بين الخير والشر .
ومن هاتيك القيم الحق والباطل .

2 ـ الحق عنصر قوّة

ويبقى للحقّ ، وبالرغم من جميع الاعتبارات المعاكسة ، تأثـير في تقـرير مصـير التاريخ ـ تقرير مؤثِر في ترجيح كفّة النصر في ميزان الأمور .

I ـ الحق والدين

وارتبط الحقّ في بعض الحضارات بالدين ارتباطاً وثيقاً . ومنها الحضارة التي يتحرّك في جوها ابن خلدون .

أ ـ ترويض النفوس

وعبر الدين يتسرّب الحق الى النفوس فيروّض تنافسها ويوجه مقاصدها :

« الصبغة الدينيّـة تذهب التنافس والتحاسُد الذي في اهل العصبيّـة وتفرد الوجهة الى الحقّ . فإذا حصل لهم الإسْتِبْصار في امرهم لم يقف لهم شيء ، لأنّ الوجهة واحدةٌ والمطلوب متساوٍ عندهم ، وهم مستميتون عليه . واهل الدولة التي هم طالبوهم ، وإن كانوا أضعافهم ، فأغراضهم متباينة بالباطل ،

وتخاذلهم لتقيّة الموت حاصل . فلا يقاومونهم وإنْ كانوا اكثر منهم ، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء » (**المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص 567) (1) » .

صح ان هذا الوصف للصراع بين فريقين يتناول ـ مع ما يتناوله ـ قضايا متعدّدة تصُحُّ جميعُها ان تدخل في « تشريح الغلب » . ويبقى جزءاً من هذا الصراع يدورُ ـ ببعدٍ مِنْ أبْعاده على الأقل ـ بين الحق والباطل .

ب ـ الحقُّ هو الغاية

والحقُّ ، غايةٌ ، يجمع .

فوحدة الهدف ـ وقد اصبح هذا التعبير من الكليشيهات الشائعة ـ من جملة الإعتبارات الموحدّة بين القلوب والنفوس .

وهكذا فترتبط العقائدية الحديثة ، عبر هذا الخيط ، بالفكرة الخلدونيّة .

ويصح أن نتذكر ههنا ـ ما يُميّز بين الاثنين : إطار الأولى إطارٌ علماني او هو يميل الى العلمانيّة ، وإطار الثانية هو إطار ديني .

حتى أنك لتكادُ تلمس تقديم الدين على الحق ـ هذا فضلاً عن أن التوجه نحو الحق يظهر وكأنه من فضل فعاليّة الدين :

« الصبغة الدينيّة تذهب التنافس والتحاسُدُ الذي في اهل العصبيّة ، وتفردُ الوجهةَ الى الحقّ » .

ج ـ والدين هو الغاية الأبعد

واذا صح اعتبار الحق غاية في هذا المقتبس الخلدوني ، فإنه ليصح كذلك اعتبار الدين ايضاً غاية أبعد .

وتتشاركُ الأثنتان تشاركاً متسانداً ههنا .

وذلك لأن توجيه مفعولها واحد : الجمع ، والمساعدة على الإنْصهار .

II ـ التنظيم

وإذا ما اعتبرت الحق عنصرَ قوّة ، وهكذا يفعل ابن خلدون على ما يبدو ، فإن هذا الاعتبار ينبغي ان يمُرَّ في طريق ضيق الى غايته ـ طريق التنظيم .

ويجب ان تُعطى هذه الملاحظة اهميتها .

وتكمن اهميتها في بُعْدين لها على الأقل :

---

(1) محمّد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون ، العصبيّة والدولة ، (معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الاسلامي) ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 289-290 .

البعد الأول ، هو انها تترك لاعتبار الحق ، بعينه ، ضعفاً او قوّة ـ تترك هذا الاعتبار مسألة مستقلّة ومفتوحة . وهكذا يبقى السؤ ال : هل الحق بعينه هو مظهر من مظاهر القوّة ام إنه ، على العكس من ذلك ، اضعف من ان يكون قوياً ، فيحتاج ، لاثبات ذاته ، وبالتالي ومن باب اولى يحتاج حتى ينتصر ، ان يتكيءَ على القوّة .

والبُعد الثاني للملاحظة المشار اليها هو أنها تعترف وبصراحة فائقة ان التنظيم وسيلة فعّالة لاستجلاب القوّة .

وقد قوي التركيز على هذه الفكرة مع الزمن ـ ورُبما كان من الأسباب الداعية اليه نشوء الاحزاب الحديثة ، والبحث في كيفيّات الاستفادة ـ على افضل ما تكون الاستفادة ـ من فعاليتها .

3 ـ الحق والعدد

ولقد كان العدد ـ وما زال ـ عنصر قوّة .

غير أَنَّهُ ، لوحده ومنعزلا عن جميع الإعتبارات الملازمة له ، يبقى قضيّة تقبل الجدل والمناقشة فيما اذا كان عبئاً على اهله او من دواعي قوتهم وانتصارهم .

وليست ، في إطار حضارتنا ، للعدد قيمته الخاصة ، كما للحق ، ـ القيمة التي تغري بالبحث فيه عنصر قوّة بعينه .

وربما كانت هذه المسألة تنحصر في حقل الاستراتيجيات .

المهم ان ابن خلدون يقدّم ، وحسب المقتبس المدروس ، الحق على العدد ـ في الإطار المشار اليه .

« وان كانوا اضعافهم . . . . . فلا يقاومونهم وإنْ كانوا اكثر منهم » . . .

4 ـ سلسلة من التشريعات

غير ان جميع تحليلاتنا السابقة لهذه المقطوعة الخلدونيّة المقتبسة ينبغي ان يُنْظر اليها ـ وخصوصاً في نظر المصريّن على تفهُّم الفكر الخلدوني « على حقيقته » ـ في إطارها الخلدوني العام .

نلفت النظر الى هذا الإطار العام لأنه ، واذا ما اهتم به احدهم ليضطرنا على اعادة النظر فيما سبق وخلصنا اليه ، فإننا ، وبمنطق ما سبق وقررناه من مواقف بالنسبة لهذه المسألة ، لا يسعنا إلاّ ان نستمع اليه بأذن ضاغية .

I ـ المعنى يتقرر في الإطار

فمعنى الجملة قد ينعكس عليه إطارها انعكاساً يؤ ثر في معناها سلباً او ايجاباً .

معنى الجملة ، بكلمات مغايرة ، لا ينعزل عن ايحاءات إطارها عليها وعليه .

أ ـ إطار « الحق » « والدين »

وأخشى ما نخشاه ، وفي ضوءِ تحليلنا للمقتبس الخلدوني المدروس ، ان تنعكس اضواء إطار « الحق » فيه « والدين » سلباً على الفكرة الخلدونية ذاتها ، وعلى تحليلاتنا ، وإن بنسبة أقل مما تطال الفكرة الخلدونية ذاتها ، لتلك الفكرة .

ونقصد بهذا « الإطار » سلسلة من التشريعات .

وقد يكون لابن خلدون اعتباراته المبرّرة للانزلاق في هذه التشريعات . ونظنُّهُ ، من هذه الزاوية ، يصف واقعاً حصل تاريخياً .

وربما ، واكثر من ذلك ، قد تكرّر احياناً عدّة .

ولكنّه ، ومع ذلك ، يبقى ، وبالصيغة التي يقدّمها لنا ابن خلدون في المقتبس المدروس ، ضرباً من التشريع الذي لا يَصح الأَخذُ به على علاّته .

واذا فضلت وضع هذا الخطأ الخلدوني بصيغة مغايرة ،لقلت: إنّه يُعمِّم أبعدَ مما تخوِّلُهُ البيّنات ، علمياً ومنهجيّاً ، على ذلك .

ب ـ تشريع : « الوجهة واحدة »

صح ان الدين يجمع احياناً . وصحّ كذلك ان الحق ذو مفعولٍ مشابه . ومتى تعاضد الاثنان قوي الإنْصهار بين العناصر المجموعة .

ولكنه يبقى ضرباً من التشريع المتمادي لحدوده ان تقول « الوجهة واحدة » ـ إلاّ بمعنى عام جدّاً قد يصح تاريخياً وعملياً وفي بعض الظروف ، ليس إلاّ .

ولكن صحته هذه ليست بحكم الضرورة التاريخية . تبقى صدفة من صدف التاريخ .

ويبقى ، لذلك ، تفسيرها التفسير الكامل عمليّة تتحدّى المهتمين تحدياً قوياً .

ج ـ تشريع آخر : « والمطلوب متساوٍ عندهم »

وماذا يعني ابن خلدون بذلك ؟

ان فكرة المساواة ، على العموم ، لا تلقى من ابن خلدون الاهتمام المميّز ـ ربّما كان ذلك بفعل اهتمامه المتزايد بالقوّة والغلب والقهر ـ صفات تتلازم والحياة التي تتتابع مشاهدها أمام ناظريه وتتحكم بمصائر القبائل التي يعرف والشعوب التي راقب .

وهنا ، في هذا الإطار بالذات ، لا يُعاد الاعتبار لها ـ الاعتبار الخلدوني .

إنه ليظهر ، وبالنسبة لها على الخصوص ، نوعاً من الاستلشاق الملفت للنظر .

ويبقى من المأمون ، ومع الإنتباه الى جميع هذه التحفُّظات ، ان نقول : إن مقولته المشار اليها في موضوع هذه المقطوعة بالذات ، هي مقولة تشريعيّة لا يصح أن تُقْبلَ على علاتها في إطار بحث علمي ومنهجي مسؤ ول .

د ـ تشريعٌ آخر ايضاً : « وهم مستميتون عليه » .

وتصح تهمتنا ذاتها على مقولة ابن خلدون هذه ايضاً وايضاً .

وللأسباب ذاتها .

ومع التحفظات ذاتها .

هـ ـ الاستنتاج العَنْتَرِي

ولأن جميع هذه الأسباب تنوء تحت عبء المسؤ وليات العلميّة التي تئن من ضعفها على حملها الحَمْل القوي والشجاع ، اصبح من المنطقي ان ينهار الموضوع المبني عليها : « فإذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء » .

« فلم يقف لهم شيء » مقولة فيها من العنتريّة ما يجعلها غير مقبولة في دراسة علميّة تهتم بالقواعد المنهجيّة .

وسيان بالنسبة لصحة هذه الموضوعة « اذا ما حصل لهم الاستبصار في أمرهم » ام لم يحصل . تبقى العنتريّة ، جواب هذا الشرط ، وفي الحالين معاً ، أطروحة غير مقبولة .

5 ـ « دعوة حق » بديل « نبوة »

I ـ « العلمانية » وابن خلدون .

ويذهب ابن خلدون ، ولسنا ندري الى أي مدى يريد ابن خلدون ان يذهب في هذا الاتجاه العلماني وعن سابق تصوّر وتصميم ، يذهب ، الى انّ « دعوة حقّ » قد يقوم بديلاً لِ « نبوّة » .

فهو يقول :

« الدول العامّة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين إما من نبوّة او دعوة حق » (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص466) (1) » .

وواضح من النَصّ المذكور ان ابن خلدون لم يخطر بباله ان يكون علمانياً في مذهبه الى اعتبار « دعوة حق » بديلاً عن « نبوّة » . اذ الاثنتان ، في عرفه وحسب المقتبس المشار

(1) محمّد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص290 .

اليه ، فصيلتان من اصل واحد وهو الدين .

II - محمل هذه البينة على محاولات علمنة الفكر الخلدوني

وهل نقدر ان نستنتج ، مما تقدّم ، عبرةً ما بالنسبة للمحاولات التي تهدف الى « علمنة » الفكر الخدوني او بعضاً من تعاليمه الأساسية ؟

ويحضرنا مثلاً على هذه الموضوعة معالجة جورج لابيكا في دراسته الدين والسياسة عند ابن خلدون ،(Politique et Religion Chez Ibn Khaldun) لقانون العصبيّة .

والعبرة ؟

إنها إشارة وحسب ؛ ولكنها ، إشارة ذات مغزى بالغ .

ومغزاها أنهّا تشير في الاتجاه المعاكس للتيار العلماني .

ومن هنا محملها .

انها تسير في اتجاه معاكس للاتجاهات جميعها التي تبغي علمنة الفكر الخلدوني . إن محاولات كهذه ترتكب ، من حيث تدري او لا تدري ، خطأ التشويه للفكرة الخلدونية القِحّ .

6 - تحدي التحديث او العصرنة للفكر الخلدوني

ومن هنا يبرز التحدي ، او احد عناصره ، تحدي عصرنة الفكر الخلدوني او تحديثه . يبقى من شروط هذا التحدي ، الشروط التي لا يصح اهمالها ، ان لا يتشوّه عبره الفكر الخلدوني .

ومن هنا اسهام هذه الدراسة القصيرة ، بوجْهَيْه السلبي والإيجابي ، في التعرّف الى الفكر الخلدوني وفي كيفيّة تطويره التطوير البنّاء المجدي .

محمد عابد الجابري وابن خلدون
« ومصدر - السلطة »

1 - « الحق الالّهي في الحكم » : إحدى ثلاث نظريات في مصدر السلطة
I - « مشكلة سلطة الدولة »
أ - « من اين يستمدّ الحاكم سلطته » ؟

لقد شغلت ، حسب الدكتور محمد عابد الجابري ، « مشكلة سلطة الدولة من الأساس كثيراً من المفكرين قديماً وحديثاً » [1] » .

وتتلخص هذه المشكلة ، حسبه ايضاً ، بالسؤ ال التالي :

« من اين يستمدُّ الحاكم سلطته » [2] .

ويلّخص الدكتور الجابري النظريات المهمّة التي تجيب عن هذا السؤ ال بثلاث :

« وكما هو معلوم فإن أهم النظريات التي تجيب على هذا السؤ ال » هي : نظريّة « الحق الالهي » ، نظريّة العقد الاجتماعي » ، نظريّة التنازع والغلبة » - [3].

ب - إتهام ابن خلدون

ويتهم الجابري ابن خلدون بأنه لم يطرح هذه المشكلة - مشكلة سلطة الدولة - من الأساس :

« الواقع أنه على الرغم من أنَّ ابن خلدون قد جعل من الدولة المحور الرئيسي لابحاثه في العمران البشري ، فإننا لا نجد في مجموع آرائه ما يدل على أنه قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس » [4] .

ج - الإتهام ينعكس سلباً على المتّهِم

غير أن الدكتور الجابري ، وبالرغم من صراحة هذا الاتهام ووضوحه ، يعود فيرى

---

(1) محمد عابد الجابري ، الفكر الخلدوني ، **العصبيّة والدولة** ، (معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الاسلامي) ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص 298 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

(4) المرجع ذاته .

في افكار ابن خلدون ما يبرر القول بالنظريات الثلاث معاً :

« فإن الباحث لا يعدم في المقدّمة ما به يبرر القول بان ابن خلدون كان « يميل » الى الرأي القائل بـ « الحق الالهي » للملوك » .

هذا بالنسبة لاحدى النظريات .

وبالنسبة لثانيتها ؟

« ولكـن على الرغم من أن ظاهر هذا الكلام يشير الى ان الدولة تقوم على أساس من « التنازع والغلبة »[1] . . .

وثالثتها ؟

« وغنـي عن البيان القول بأننا هنا نبتعد عن نظريّـة « التنازع والغلبة » ، ونقترب كثـيراً من نظرية « العقد الاجتماعي » كما صاغها هوبز »[2] .

د ـ حياء « بالقوّة » ؟ .

نرى في هذا العرض الجابري للفكرة الخلدونية عقدة يتألم منها الجابري فتؤثر سلباً على الفكرة الخلدونيّـة .

تلك العقدة هي عقدة الحياء بالقوّة .

« ولكن على الرغم من ان ظاهر هذا الكلام يشير الى أن الدولة تقوم على أساسٍ من « التنازع والغلبة » فإن فكرة ابن خلدون في عمقها ، هي أن الدولة انما تنشأ ـ باعتبارها وازعاً ـ من أجل التعاون وحفظ النوع »[3] .

هذا من جهة .

ومن جهة ثانية ، يقول الجابري :

على أن فكرة « العقد الاجتماعي » تتجلّـى بشكل اوضح ولربّما على النحو الذي قال به روسو ـ من خلال تحليل ابن خلدون للطور الأول من اطوار الدولة »[4] .

فتلك العقدة ـ عقدة الحياء بالقوّة ـ هي التي ـ حسب تقديرنا ـ تدفع بالجابري الى ارتكاب اكثر من تشويه للفكرة الخلدونيّـة بقصد نقل نقطة الثقل في معالجة ابن خلدون لمصدر السلطة من حيث يريدها ابن خلدون ـ في قلب نظرية « التنازع والغلبة ـ الى حيث

---

(1) المرجع ذاته ، 299 .

(2) المرجع ذاته ، ص299 .

(3) المرجع ذاته ، ص299 .

(4) المرجع ذاته ، ص299-300 .

لا يريدُها اصلا ـ في فكرة « التعاقد الاجتماعي » .

واذا اصرّيت ـ كما يصرّ الدكتور الجابري ـ على ان ابن خلدون ـ يريدُها « بموجب عقد ضمني » (؟) وحسب تفسير معين ، فانه يريدها بدرجة من الرغبة والحماس اقل بكثير من تحمسّـه لفكرة التنازع والغلبة » .

هـ ـ ابن خلدون براء من هذه العقدة

من واجبنا ان نلاحظ هنا ، وان نلفت نظر القارىء ، الى ان ابن خلدون براءٌ من هذه العقدة ـ عقدة الحياء بالقوّة .

ولسنا نرى ايَّ مبرّر لمحاولة الجابري التقليل من اهمية هذا العنصر ـ اي التركيز على القوّة في العمران ـ وتغطيته بالمساحيق وعمليات التجميل .

واذا كانت القوّة بشعة ، فإن تلك المساحيق وعمليات التجميل ابشع . وتبقى هذه العمليّـة ، في نظرنا ، تتصف بالتشويه للفكر الخلدوني .

واذا غامرنا بابداء رأي شخصي الى حدّ ما ، لقلنا بان جرأة ابن خلدون وصراحته بالنسبة للقوّة ـ هي من ابرز الظاهرات التي تكسب فلسفته الاجتماعية السياسيّـة بريقها .

ثم انها ـ وفضلاً عن ذلك ـ تمنح ابن خلدون صفة التطلع المستقبلي .

و ـ تناقض ؟

وهل نتهم الجابري بالتناقض ؟
ربّما نتجنّـى عليه اذا فعلنا . ولكن الفكرة باتهامه واردة .

فهو من جهة يقول : « فاننا لا نجد في مجموع آرائه ما يدل على انه قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس »[1] ـ المشكلة بثلاث نظريات ،ومن جهة ثانية ،يقرأُ النظريات الثلاث في الفكر الخلدوني .

وبين هذا الموقف وذاك ينزلق الجابري على منزلقات فكريّـة ومنهجيّـة خطيرة .

II ـ المعتقد (الافتراض) الديني

لقد شوّه الجابري ، كما سبـق وزعمنـا ، « المقدّمـة الاولى » من مقدّمـات ابـن خلدون الست .

---

(1) المرجع ذاته ، ص298 .

أ ـ تشويه على تشويه

وتتردد اصداء هذا التشويه ، مشوهّة هي بدورها غيرها من الفكر ، هنا في هذه الحجّة الجابريّـة بالذات :

« دليل ذلك اننا نجده في مكان آخر لا يتردد في القول بأن الله « سبحانه انما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص 526) .

لو لم يُشوّه الدكتور الجابري « المقدّمة الاولى » الخلدونيّـة ، لرأى هناك وهنا ان ابن خلدون يؤ من بالمعتقد الديني : ان لله يَدٌ مباشرة في تسيير امور الناس .

ولكنه لم يفعل .

ولذلك فقد شوّه هناك . ثم ، ونتيجة لذلك ، ربما ، قد شَوَّه هنا ايضاً .

ب ـ « العبارة « الخطيرة »

ويلاحظ الدكتور الجابري ان المقتبس السابق هو عبارة « خطيرة » .

ونوافقه نحن على هذا الوصف .

أما سببنا في ذلك فيختلف عن سببه .

سببنا انها خطيرة لانهـا تذكر الجابـري وامثالـه بخطـر اهمالـه المعتقـد الدينـي او الافتراض الديني الأساسي للفكر الخلدوني .

أما سببه هو فيختلف . إنّه يستند اليه ليدعم تهمته لابن خلدون : أن هذا الأخير لم « يطرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس » :

« ولا شك أنه لو كان مهتماً بمصدر سلطة الدولة ، أو الخليفة ، لَماَ ترك هذه العبارة « الخطيرة » تنزلق من قلمه »(2) .

ج ـ تخبُّطات جابريّـة

فكيف استكشف الجابـري « حقيقـة » ان هذه « العبـارة الخطيـرة » تنزلـق من قلمه » ؟ ولماذا لا تكون جدّيـة كل الجدّيـة ؟

ليس هنالك ما يتجافى معهـا في الفكر الخلدونـي سوى ما يفرضـه عليه التشـويه الجابري ـ التشويه المتعدّد الجبهات .

ثم انها بيّنـة مباشرة وصريحة ولا لبس فيها ولا إشكال على أن ابن خلدون قـد فكر

---

(1) المرجع ذاته ، ص300 .

(2) المرجع ذاته ، ص300 .

فعلاً ، « قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس » .

وبدلاً من ان يراجع الجابري ، كما تقتضي المنهجيّـة المدروسة المقرّة بما للموضوعيّـة من اهميّـة في البحوث العلميّـة الرصينة ، بدلا من ان يراجع الجابري موقفه في ضوء هذه البيّـنة فيُعيد النظر ؛ إعادة جديّـة ، في تفسير الفكر الخلدوني - وعلى الخُصوص تهمتـه المدروسة في هذه المقطوعة ، بدلاً من ان يفعل ذلك ، يُصر ، لسببٍ او لآخر ، على تشقيع تشويهاته للفكر الخلدوني التشويه فوق التشويه .

III - « الحق الالهي في الحكم »

ولا تقف العبارة « الخطيرة » تلك وحيدة في دعم الرأي الخلدوني « للحقّ الإلّهي في الحكم » . يُورد الجابري نفسه عبارة ثانية في « حديثه عن الخلافة » :

« أنها « خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص 513) (1) » .

ويُعلّـق الجابري على هذه العبارة بقوله :

« فالخليفة إذن انما يستمدّ سلطته من الشرع . واذا كان ابن خلدون يذهب في الغالب إلى ما يذهب اليه الفقهاء عمومـاً ، من ان الخليفة هو خليفة النبي ، لا خليفة الله ، فإنه في هذه المسألة انما كان ناقلاً ، ولم يكن صاحب رأي معين مضبوط » (2) .

ولسنا ندري ماذا يقصد الجابري بتمييزه بين « خليفة النبي » « وخليفة الله » . ذلك لأنه ، على الحالين ، تبقى نظريّـة الحق الالهي في الحكم قائمة .

واذا كُنّا غير واضحين في هذه النقطةفإننا أكثر ما يكون الوضوح فيما يتعلّق بخطإ الجابري حيث يربط بين كون ابن خلدون ناقلاً وكونـه « لـم يكن صاحـب رأي معيّـن مضبوط » .

فلماذا لا يكون صاحب الرأي المنقول صاحب رأي معينّ مضبوط ؟

ان منطق الجابري هنا غير واضح وغريب في آن - هذا اذا حاولت ان تفتش له عن مخارج من خطئِه .

فالجملة « صاحب رأي منقول معيّـن مضبوط » جملة لا تتألم من تناقض ذاتـي . ولهذا فيمكن ابن خلدون ان يكون صاحب رأي منقول معين مضبوط . ويخطيء الجابري

---

(1) المرجع ذاته ، ص300 .
(2) المرجع ذاته ، ص300 .

في تفسيره .

ويبقى مبرره ، لمذهبه المذكور ، هذا اذا كان له مبرر ، غامضاً يحتاج الى الضرب بالرمل .

IV ـ قانون العصبيّة قبل بالاستثناء

ويقترب ابن خلدون من القول « بحق الهي في الحكم » او بما يشبهه ، من منطلق آخر : من زاوية الاستثناء الذي يعترف به لقانون العصبيّـة :

« قد يحدث ان يكون صاحب الدولة في وضع يستغني فيه عن العصبيّة جملة « بما حصل لها (للدولة) من الصبغة في نفوس اهل إيالتها ، وهي صبغة الإنقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يَعْقُل احدٌ من الأجيال مبدأها ولا أوليتها ، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة ، فيستغني بذلك عن قوّة العصائب ، ويكفي صاحبها ، بما حصل لها في تمهيد امرها ، الأجراء على الحامية من جندي ومرتزق ، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامّة من التسليم ، فلا يكاد أحد ان يتصّور عصياناً او خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له ، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده ، » (المقدمة ، الجزء الثاني ، ص695) (1) » .

يهمنا هذا المقتبس لسببين على الأقل : احدهما مباشر يتعلّق بهذا البحث ذاته ، والثاني بعيد ، يطال قانون العصبيّة .

ويظهر من هذا المقتبس ان جورج لابيكا (2) يتحمس له أكثر من ابن خلدون ، إذ أن ابن خلدون كما يظهر من هذه المقطوعة يسمح بالاستثناء له ، بينما جورج لابيكا لا يتساهل بذلك . فصح فيه المثل : « ملكيّ اكثر من الملك » .

أما السبب المباشر فيتمحور حول كون هذا الموقف الخلدوني يصح ان يعتبر مقدّمة لموقفه من الحكم بحقيّه او ما يشبه هذه الحقيّة لدى ابن خلدون « بالحق الالهي في الحكم » .

V ـ « الحق الالهي في الحكم » بالخطأ

ونعني بذلك انه ، حسب ابن خلدون كما يتبيّن بعد قليل ، « لنسيان النفوس شأن الاولية » لسبب او لأكثر من سبب ، قد تعتقد الرعيّة ، خطأ ، « كأن طاعتها كتاب من الله لا يُبَدَّل ولا يعلم خلافه » :

« اذا استقرّت الرئاسة في اهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بَعْدَ آخر في اعقاب كثيرين ودول متعاقبة ، نسيت النفوس شأن الاوليّة واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص348 .
(2) جورج لابيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون .

الرئاسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناس معهم على امرهم قتالهم على العقائد الايمانيـة . فلم يحتاجوا حينئذٍ في أمرهم الى كبير عصابة ، بل كأن طاعتها كتابٌ من الله لا يُبَدَّلُ ولا يُعلم خلافه » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص 462) [1] » .

فهذا هو حكم بالفعل(De facto) بالحق الالهي بالحكم او ما يشبهه وان خطأ .

VI ـ « الحق الالهي في الحكم ومعنى العمران

ويُستَدَلُّ ايضاً على فكرة الحق الالهي في الحكم من معنى « العمران » الخلدوني .

« فإذن هذا الاجتماع ضروريٌّ للنوع الانساني والإلم يكْمُلْ وجودُهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم . وهذا هو معنى العمران » [2] .

يأخذ البرهان الخلدوني ههنا صيغة الحجّـة الغائية .

احدى مقدّمات هذه الحجّـة تقول :

« من يُرد الغاية يرد الوسائل التي تحقق تلك الغاية كذلك » [3] .

هذا هو النَصُّ العلماني لهذه الحجّـة .

فاذا اردنا تطبيقها على فكرة ابن خلدون المدروسة في هذه المقطوعة علينا ان نتنبّـه الى ان نَصّها عندئذ يصبح نَصّاً دينيّاً او ميتافيزيكيّـاً .

فمن هو المُريد في المقطع الخلدوني ؟

إنه الله .

« وما أراده الله من اعتمار العالم لهم واستخلافه إياهم » . وهذا هو ، حسب ابن خلدون وحسب هذا النص بالذات ، « معنى العمران » .

واذا كان الله قد اراد استخلافه إياهم ، فمن باب اولى أنـه قد اراد حكمهم ـ خصوصاً وان الملك هو من ضمن تلك الوسائل التي لا بُدَّ منها لتحقيق الغاية المبتغاة :

« فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانيّـة من العدوان والظلم » [4] .

***

ومع هذا وكله تبقى نظريّـة « الحق الالهي في الحكم » ، وكما بُشرِ بها صراحة ، وان مضمونة في بعض من مواقف ابن خلدون وآرائه ، تبقى نظريّـة بعيدة عمّـا اراد فعلاً ان

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص348-349 .

(2) المقدّمة ، دار القلم ، بيروت ، 19811 ، ص 43 .

(3) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانيّـة ، بيروت ، 1969 ، (طبعة ثانية) ص96 .

(4) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 43 .

يتبناه ويدافع عنه عن وعي وتصميم وبصراحة كاملة .

2 ـ « العقد الاجتماعي »

وتصح هذه الموضوعة ذاتها على العقد الاجتماعي كذلك .

وهذا على الرغم مما يذهب اليه الجابري بهذا الخصوص .

I ـ محمد الجابري « والعقد الاجتماعي » الخلدوني

أ ـ « الظاهر » والباطن او « العميق »

ويلعب الجابري ، تمريراً لرأيه بالموضوع ، لعبة التمييز بين « الظاهر » و« العميق » في الفكر الخلدوني .

نبادر الى القول هنا بان التمييز هذا ، وكمبدإ عام ، يصح على جميع المفكرين بدون استثناء . ولذلك فهو يصح ، كذلك ، على ابن خلدون .

غير أنّنا ، ومع هذا ، لا نجدُ مبرّر الاستخدام الجابري له هنا وبالنسبة لهذه القضيّة بالذّات .

ولهذا يثير هذا الاستخدام اللامبرر شكوكنا بأنه ضرب من التمويه .

يقول الجابري ، معقّباً على قولٍ صريح لابن خلدون يَدُل على انه يتبنّى نظرية « التنازع والغلبة » في مصدر السلطة ، يقول :

« ولكن على الرغم من أن ظاهر هذا الكلام ، يشير الى ان الدولة تقوم على أساس من « التنازع والغلبة » ، فإن فكرة ابن خلدون **في عمقها** ، هي ان الدولة انما تنشأ ـ باعتبارها وازعاً ـ **من اجل التعاون وحفظ النوع** . إنها ضرورة اجتماعيّة ، تفرضها **استحالة بقاء البشر** « فوضى ، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، فاحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم . وهو بمقتضى الطبيعة البشريّة : «الملك القاهر المتحكّم » . (المقدمة ، الجزء الثاني ، ص513) . وهذا **الملك القاهر المتحكم إنما يقبله الناس ويرضون به** تجنباً للتنازع « المفضي الى المقاتلة ، وهي تؤدّي الى الهرج وسفك الدماء واذهاب النفوس المفضي ذلك الى **انقطاع النوع** » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص513) [1] » .

تجدر الإشارة هنا الى ان فكرة « التنازع والغلبة » التي حاول الدكتور الجابري ان يطردها من الباب عادت ، وبالرغم عن محاولته ، لتدخل الى هيكل البحث من الشبّاك .

وان لهذه الظاهرة لمغازٍ متعددة ومختلفة ليت الجابري أوْلاها اهتماماً أكبر . واولى هذه المغازي ان محاولة الدكتور الجابري مقضي عليها بالاخفاق .

متى قال صاحب الفكر المدروس كلمته بصراحة ، فبأي حقّ نريد ، نحن

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص299 . (التوكيدات لنا) .

الدارسين لهذا الفكر ، أن نعدّل في موقفه هذا الصريح من قضيّـة معينة ؟

يحقّ لنا ذلك متى ، وفقط متى ، كان تعديلنا لفكرته الصحيحة يقرب تفسيرنا لها من مجمل فكره فيجعله أصح وأثبت .

فهل يصح هذا المقياس على محاولة الجابري هذه ؟
لقد وردت إشارات كثيرة تومىء الينا بان لا ؛ لا يصح .

ب ـ « من اجل التعاون وحفظ النوع »
رُبَّما تَصَوَّرَ الدكتور الجابري انه لو فسرّ قيام الدولة باللجوء الى غايتها : « من اجل التعاون وحفظَ النوع » لمهَّـد ، بذلك ، « للعقد الاجتماعي » .

غير أن هذا التصوُّر يتحطم على صخرتين اثنتين على الأقل : الأول ، التشويه ؛ والثاني ، أنه حتى ولو لم يشوه الفكر الخلدوني ، لا ينفع صاحـب **العصـبيّـة والدولـة** بشيء .

خذ التشويه اولا .
فحسب ابـن خلـدون التعـاون هو وسيلـة ضروريّـة ، شرط ضروري ، لحفـظ النوع . وحفظ النوع بدوره ، ليس غاية يضعها الانسان ، كما في العقـد الاجتماعـي ، نصب عينيه بقرار منه .

المريد ، كما سبق واشرنا ، هو الله وليس الانسان ، في الاصل .
وابن خلدون نفسه ، يُقرّ بهذه الحقيقة الخلدونية عندمـا يقـول : « إنهـا ضرورة اجتماعيّـة تفرضها استحالة بقاء البشر « فوضى ، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض » .

ولماذا يبقى البشر ، رُبّ سائل سأل ؟

ابن خلدون يجيب :
« لتتم حكمة الله »(1) » .

فأي دور تلعبه هنا إرادة الناس ؟
ليس على الناس إلا ان يرضخوا لهذه « الحكمة الربّانية »، « والضرورة الاجتماعيّة » .

ج ـ « إنما يقبله الناس ويرضون به »
ومن هنا يصبح قول الجابري : « وهذا الملك القاهر المتحكم انمـا يقبلـه النـاس ويرضون به تجنُّباً للتنازع » قولاً يشوّه الفكرة الخلدونية تشويهاً كبيراً .

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص 43 .

لقد قفز ابن خلدون قفز الحصان المطهّم عن هذا « القبول » وذاك « الرضى » .

د ـ « الملك القاهر المتحكم »

وليست مقولة « الملك القاهر المتحكم » التي يوردها الجابري نفسـه في المقطوعـة المدروسةسوى البيّنة المفحمة لصحّة الموضوعة التي نقدّمها نحن وابن خلدون ، ويحاول الجابري ، وبالرغم من ايراده لتلك البيّنة ، ان يتجاهل قيمتها الثبوتيّـة وقوتها المفحمة .

وان يبرر الرجوع الى الحاكم القاهر المتحكم بانـه بمقتضى الطبيعـة البشريّـة لهـو اعتراف آخر بأن الحكم لا ينشأ عن طريق القبول والرضى به ، اساساً ومصدراً للسلطة .

وبالرغم من هذا يُصرّ الجابري على القول ، وإن بضعفٍ وتردد ، على نظرية العقد الاجتماعي :

« وغني عن البيان القول باننا هنا نبتعد عن نظرية«التنازع والغلبة»،ونقترب كثيراً من نظريّـة « العقد الاجتماعي » كما صاغها هوبز »[1] .

والحقيقة التي توصلنا اليها من مناقشتنا السابقة تقول بان العكس تمامـاً لما يدعيه الجابري هو الصحيح .

ثم ان الإشارة الغامضة والعامّـة الى هوبز في هذا السياق مما لا يسمن ولا يغني من جوع .

II ـ محمد عابد الجابري « والعقد الضمني »

أ ـ « روسو »

ويتصور الدكتور الجابري ان فكرته بالنسبة « للعقد الاجتماعي » « المتجلي » في فكر ابن خلدون تلقى وضوحاً وقوّة اقناع اذا لجأ الى التحليل الخلدونـي « للطـور الأول من أطوار الدولة » . يقول :

« على أن فكرة « العقد الإجتماعي » تتجلّـى بشكل اوضح ولربّما على النحو الذي قال به روسو ـ من خلال تحليل ابن خلدون الطور الأول من اطوار الدولة .

والنقد الذي اثرناه بالنسبة « لهوبز » المقطوعة السابقة ينطبـق على روسـو في هذه المقطوعة . ثم ان الجابري نفسه يبدو غير أكيد من مقولته ومقابلته ابن خلدون بروسو : و « لربما على النحو الذي قال به روسو » ـ الامر الذي يجعل الملاحظة السابقة ذات فاعليّة هدّامة اكثر لموضوعته هنا .

فأية مقابلة هي هذه المقابلة ؟

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص299 .

ب ـ « سلطة عصبيّـة ما »

ويتابع الدكتور الجابري كالتالي :

« فهو هنا يصور لنا الدولة عبارةً عن سلطة عصبيّـة ما ، أخصُّ خصائصها « الاشتراك في المجد » بموجب عقد ضمني ، قائم على التعاون المشترك من أجل الإطاحة بالدولة القائمة المنهارة ، وتثبيت اسس دولة جديدة . . . وهذا العقد الضمني لا يختلف في شيء عن « روح الديمقراطيّـة القبليّـة » القائمة على « عقود » عرفيّـة تنظمّها عادات وتقاليد بدويّـة راسخة معلومة . ومن هنا يمكن القول ان سلطة الدولة ، مستمدّة من ذلك العقد الضمني لا من غلبة الحاكم »[1] .

أنه « يمكن القول إن سلطة الدولة مستمدّة من ذلك العقد الضمني لا من غلبة الحاكم » أمر نسلّمُ به للدكتور الجابري .

غير ان امكانية هذا القول شيء ؛ وصحته شيء آخر مختلف !

واذا سلمت بصحته وصفاً لمرحلة معينـة من مراحـل تطـور الدولـة حسب ابـن خلدون ، وبمعنى من المعاني ، فإن ذلك التسليم لا قيمة عمليّـة له .

حتى وان صح هذا فما هي قيمة صحته على تطور الفكرة الخلدونيّـة . انه لا يقدّم ولا يؤ خر شيئاً بالنسبة لا للنظام الخلدوني ككل ولا بالنسبة لتطور الدولة وبالتالي التاريخ التابع لهذا الطور .

هل يؤ ثـره مثـلاً بحياة الأفـراد لو علمـوه وحاولـوا الاحتماء به ؟ هل يقـدرون ، عندها ، ان يتحرروا ، ولو نسبياً ، من تحكم « الملك المتحكم القاهر » ؟ هل يقدرون ، لو عرفوه هم وعرفه هو ايضاً ، ان يخففوا من مقدار قهره ؟

أم إن معرفتهم ومعرفته لهذا الأمر لا تقـدّم ولا تؤخـر شيئـاً في مسـيرة قضـايا العمران ؟

والجـواب الثانـي هو الجـواب الصـحيح عن هذه التساؤ لات في إطـار الفـكر الخلدوني .

ولهذا تصبح محاولة الدكتور الجابري لتحرير « العقـد الضمنـي » في طور الدولـة الأول محاولة لا فائدة منها ؛ لا فكرية ولا عمليّـة .

ج ـ « أول عوامل الهرم »

وكأنَّهُ يدعم رأيه ، بمفعول رجعي ، يزيد الدكتور الجابـري ، مختتماً حجتـه تلك

---

(1) المرجع ذاته ، ص300 .

ومتوجاً اياها بقوله :

« ولذلك كان الاستبداد والانفراد بالمجد أول العوامل التي تؤدي الى ذلك المصير المحتوم الذي ينتظر كل دولة ، ألا وهو الهرم والاضمحلال »(1) .

ولكننا لم نعرف عما اذا كانت هذه الموضوعة هي التفسير الصحيح للفكرة الخلدونية ام لا . ولا هو يهتم لدعم موضوعته هذه بالمقتبس المباشر من المقدّمة .

ثم افترض ان تفسيره هذا هو التفسير الصحيح للفكرة الخلدونية ـ وهذا أمر نشك فيه ـ فهل هذه الموضوعة تدعم رأيه بان ابن خلدون يتبنى هنا موقفاً يصحّ اعتباره مشابهاً ـ في صيغته الفكريّـة على الأقل ـ للعقد الاجتماعي وان ضمنياً ؟

جوابنا بالطبع هو النفي . ذلك لان هذا التفسير الجابري ينسجم مع هذا الـرأي للجابري كما ينسجم مع نقيضه . وبالتالي تخفق هذه الملاحظة في دعم ما يريدهـا ابـن خلدون ان تدعم .

إنها ملاحظة حياديّة بالنسبة لمفعولها الرجعي ومحملها على موضوعة العقد الضمني .

د ـ تناقض ام اختلاف بالمقترب ؟

ويتعرّض الدكتور الجابري نفسه في مكان آخر من العصبيّـة والدولـة الى « أول ضعف يتسرّب الى الدولة » حيث يقول :

« ان سياق تحليل ابن خلدون لتطور الدولة على هذه المستويات الثلاثة ، يشير بوضـوح الى أنّ « الفساد في السمكة يبدأ من الرأس » بمعنى ان أول ضعف يتسرَّب الى الدولة ناتج عن « نهاية الحسب » في البيت المخصوص بالرئاسة والحكم »(2) .

ونترك للقارىء الحكم فيما اذا كان موقفا الجابري من « أول عوامل الهـرم » ومـن « أول ضعف يتسرَّب الى الدولة » موقفين متناقضين ، ام هما بالاحرى مختلفان وحسب ، ام انهما الموقف ذاته ينظر اليه من مقتربين مختلفين .

3 ـ نظريّة « التنازع والغلبة »

وتبقى النظريّـة الأقرب الى التفكير الخلدوني الواضح والواعي في مصدر السلطة هي نظريّـة « التنازع والغلبة » .

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص300 .

(2) المرجع ذاته ، ص352 .

وكثرت في المقدّمة ، كما كثرت في دراساتنا المتعددة في خلدونيات ، البيّنات التي تدعم هذه النظريّـة . ولذلك فلا نجد حرجاً في ترك المسألة بدون تدعيم واثبات .

ان مجرّد الإطلاع السطحي على المقدّمة ليظهر هذه الموضوعة واضحـة وصحيحـة معاً .

ولاتتغير الصورة ـ صورة هذه المقطوعة وضوحاً وصحة ـ اذا ما تعمّق القارىء في دراسة وتحليل الفكر الخلدوني . بل على العكس من ذلك تماماً . تزداد هذه الصورة ذاتها ثقة وقوّة اسناد .

تتضمنها نظرته الى الطبيعة البشريّـة . وتفصح عنها فكرته بالرئاسة ـ وعلى الأقل الرئاسة العامّـة ـ وتجاهر بها مقولته في الملك .

ويُصرّح عنها قانون العصبيّـة : نشأةً ، وجوهر تركيب ، ومزاجَ انصهار ، وتحكماً بمسيرة التاريخ من قيام الدعوة الدينية حتى التصرف الفردي والعادي للانسان الفرد .

« من امتدت عينه الى متاع اخيه امتدت يده لأخذه إلاّ ان يصدَّه وازع »[1] .

ولا تقتصر لائحة الموضوعات ذات العلاقة بهذه الموضوعة والمنطوي عليهـا علـم العمران على هذه اللائحة وحسب .

وعبر هذه النظريّـة بالذات يلتصق ابن خلدون ، اكثر ما يلتصق، بارض الواقـع الانساني ، وبالتالي بالمسيرة التاريخية لبني البشر .

واذا قيل ان ابن خلدون مفُكّر مستقبلي تَمكّنَ ان يستشرف بعض التطورات اللاحقة في مراقي الانسانية والمدنيّـة ، قُدِمّت هذه الفكرةُ بالذات بَيّنَةً تدعم هذا الفول .

وإنَّ في هذه الفكرةِ بالذات لَتجِدُ محاولاتُ التحديث والعصرنة للفـكر الخلدونـي مِرْسـاتَها الأَقوْى في فكره .

ومنها تنطلق ، منها مركزَ دائرة، تنطلق لتتوسع وتنتشر، نظريةٌ شاملة عالميّـة[2] في فلسفة التاريخ ! .

---

(1) ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم بيروت ، 1981 ، ص 127 .

(2) وفي هذا ما فيه من الغمز واللمز معاً بالنسبة للعنوان الثاني لكتاب محمد عابد الجابري نفسه ، ونعني به ، « معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الاسلامي » .

البُعْدُ الحَضَاري للعصبيّـة

1 ـ البُعد الداخلي : في منبتها

I ـ للعصبيّة الخلدونيّة بُعدٌ حضاري

أ ـ إشارتان إلى هذا البعد

تعدَّدت هذه الإشارات في الأدب الخلدوني المتعلّـق بالعصبيّـة .

فصفة ملازمة لهذه العصبية هي ؛ الأنَفَة :

« الأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب » . (المقدَمة ، الجزء الثاني ، ص424)(1) .

الأنَفَة ؟ وماذا تكون هذه الأَنَفَة ؟

ومهما كانت ، طبيعة وأبعاداً ، يظل البُعدُ الحضاري مُلاَزِماً لها .

ويدعم هذا التفسير تعبير آخر مقابل يذكره ابن خلدون في هذا السياق ؛ ونقصدُ به مصطلح « الإهتضام » ـ اهتضام الجار أو القريب أو النسيب .

وإذاً ، فمنبت العصبيّة ، ومن هذه الكوّة المطلّة على العصبيّة ، يتوفر متى تهيّأت ، بلغة ارنولد توينبي ، استجابة موفقة ، « أَنَفَةٌ » ، للتحدّي ، للإستثارة ، « الإهتضام » .

ب ـ مُنْفَتِحٌ على التحديث والعَصرْنة

ومن هذه الشرفة المطلّة على العصبيّة الخلدونية من جهة ، يمكن الرائي ـ خصوصاً اذا اتسع أُفُقُ رؤ يته ـ ان يُطِلَّ ، من جهة أُخرى ، على التوجه المستقبلي للتطور الحضاري الإنساني .

إنّه طريق التحديث والعصرنة للفكرة الخلدونيّة المميّزة .

II ـ والحقوق الطبيعيّة

أوَلست ترى في هاتين الإشارتين ذاتهما منبع الحقوق الطبيعيّة ؟

إنهما هُمَا بالذات : « الاهتضام » الظلم ، اغتصاب الحق ، والأنفة التي يستدعيها ، اذا ما استدعاها ، هذا الاهتضام .

---

(1) يقتبسها محمد عابد الجابري ، العصبيّة والدولة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982 ، ص260 (التوكيد في الاصل) .

صح أَنَّ ابن خلدون يغلّف هذا التوأم من المفاهيم ، وخضوعاً لتجاربه ومعطيات عصره ، لثوب ضيّق يُفصله ليناسب والجار او القريب او النسيب .

ولكن هذا الثوب ، كقشرة الحيّة ، يمكن أن يُستَبْدل . وربما كان من الأفضل أن يستبدل ـ وهو عند الضرورة يُستبدل - بثوب أوسع يتناسب ومعطيات العصر الحديث .

وهكذا تتعصرن الفكرة الخلدونية دون ان تُشَوَّه .
تتطلَّبُ عمليّة العصرنة هذه مجرد استبدال القشرة .
والجوهر ـ يُحافظ عليه ويُطوّر !

ويَصح هذا فيه لانه موضوع قابل لذلك .
وهنا ، في امثال هذه المنابت تكمن ، عبقرية ابن خلدون المتطلعة الى المستقبل .

III ـ والإلتزامية

وكما تربط ـ الرابطة الحضاريّـة ـ بين الحقوق الطبيعية والعصبية الخلدونية ـ كذلك تربط ـ وللأسباب ذاتها ، بين تلك العصبيّـة والالتزاميّـة الحضاريّـة .

وان كان المجال لا يسمح بتفصيل القرابة بين الاثنين ، وكذلك بتفصيل الفوارق ـ وهذا الأهم بنظرنا ـ بينهما ، فإنه من الواضح لكل مطلّـع ان ذلك التوأم الحضـاريّ : الأنفة المستثارة بفعل الاهتضام هو عنصر مشترك بين الاثنتين .

IV ـ توْأمٌ مرادف

ويقدّم ابن خلدون توأماً مرادفاً للتوأم الحضاري المار ذكره ـ وكأنه بذلك يؤ كد على عمق الجذور التي يضربها هذا المعتقد في تفكيره .

ويأتي هذا التوأم ملتصقاً بتعريف ابن خلدون للعصبيّـة بطريقـة تنفـي كل شك بالنسبة لنواياه ومقاصده . يقول !

« ان العصبيّـة انما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه . وذلك لأنَّ صلة الرحم طبيعي في البشر إلاّ في الأقل . ومن صِلتِها النُعْرة على ذوي القربى وأهل الأرحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداء عليه ، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاصب والمهالك : نزعة طبيعيّـة في البشر منذ كانوا . . . واذا بعُد النسبُ بعض الشيء فرُبّما تُنوسِي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل النعرة على النُصرْة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه ، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوبٌ اليه بوجه [1] » . (**المقدمة** ، الجزء الثاني ، ص424) [2] »

---

(1) « ومن هذا الباب الولاء والحلف » ابن خلدون (**المقدّمة** ، الجزء الثاني ، ص424) .
(2) يقتبسها محمد عابد الجابري في المرجع المذكور سابقاً ، ص257-258 .

والتوأم المرادف هو الغضاضة والظلم .

« والنُعرة على ذوي القربي واهل الأَرْحَام ان ينالهم ضَيْم او تصيبهم هلكة » .

V ـ إشارات تحريريّة

ويقدّم ابن خلدون في هذا المقتبس أكثر من إشارة تفسح المجال لتحرير العصبيّة من القوالب القديمة التي تضيّق عليها حريّة الحركة .

أ ـ الحلف والولاء

القالب الطبيعي الذي يصب العصبية فيه هو قالب النسب .

ولكنه لا يقصره على النسب وحده : « او ما في معناه » !؟؛ « ومن ظلم ما هو منسوب اليه بوجه » .

أيُّ وجه ؟ « ومن هذا الباب الولاء والحلف » .

ب ـ الشهرة

واذا ما تنوسي النسب ، بسبب بعده ، وبقي منه شهرةٌ ، فهذه الشهرة كافية منبتاً للعصبيّة ـ شرط ان تحمل النُعرة على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه » .

ج ـ توهُّم الغضاضة

وكما لا يُصرُّ ابن خلدون على صلة الرحم او النسب ، منبتاً للعصبيّة ، فهو كذلك لا يُصرُّ على الغضاضة استجابة ، او بعض استجابة ، لتحمل النُعرة على النصرة ، بل يرضى ، وهو بذلك يدل على واقعيّة عميقة الجذور وقويّة ، « بتوهم الغضاضة » .

« فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه » .

يكفي أن يكون هذا الوهم محركاً ديناميكياً لمسلكية « تحمل النعرة على النصرة » .

2 ـ البعد الخارجي : في ثمرتها

I ـ مبدأ أُنْطُولُوجي

وهذا المبدأ الذي يتبناه ابن خلدون ، وربما عن حِسّ مرهف بصحته ، ودون ان يدافع عنه مدافعة واعية هو المبدأ القائل : الشيء بمفاعيله .

II ـ والوجوديّة الحديثة

ويربط هذا المبدأ الفكر الخلدوني بالوجوديّة الحديثة ـ على الأقل بجوهر الوجوديّة ـ خصوصاً اذا نُظِرَ اليها ، كما ننظر نحن اليها بالفعل من زاوية المعرفة : من زاوية نظريّة تجريبية في المعرفة .

وبسبب ايمانه الديني لا يصح ان تنسب الى ابن خلدون نظريّة وجوديّة كاملة تنفي

الجوهر وتُصرِّ على تعريف التيء بمفاعيله .

ولكن لا شيء يمنع ابن خلدون بان يُصرِّ على وجود الجوهر للانسان مثلاً او لمطلق شيء حسب التفكير الديني ، ويعتقد في الوقت ذاته ، بان هذا الجوهر ، يتجلّى للرائين مفاعيل تخضع لتجاربهم العلميّة فيتعرفون عبرها الى الجوهر ، ويتصرّف الجوهر ، معبّراً عن ذاته ، بتلك الظاهرات المفاعيل .

III - النظريّة التجريبيّة في المعرفة

وتنسجم هذه الانطولوجيّة انسجاماً كاملاً ، ولكن ليس متطرفاً ، مع نظريّة في المعرفة تتبنى التجريبية - وان بنسبة معدّلة .

وكثرت في المقدّمة الإشارة الى هذه التجريبيّة .

IV - الواقعيّة

ويظهر ان ابن خلدون ، ومن خلال هذا المبدأ الأنطولوجي ، يعتنق واقعية حكيمة وعمليّة .

انه يريد ان يأكل عنباً لا ان يقتل الناطور .

من ثمارهم تعرفونهم - هكذا يردد وراء من جاء بهذا القول .

المهم النتائج والمفاعيل .

V - « ثمرة النسب »

وبيّناتنا على جميع هذه الموضوعات ؟

انها بينة واحدة . ولكنها مهمّة الى حدٍ لا يسمح ، للفاهمين ، بالمرور بها مرور الكرام .

وما هي هذه البينة المميزة ؟

يعرضها ابن خلدون بقوله التالي :

« واذا وجدتْ ثمرات النسب فكأنّه وجد » (المقدمة ، الجزء الثاني ، ص427) (1) .

جِدِ الثمرة ، اذن ، وكأنك أوجدت الشيء الذي تنشأ عنه .

فكل ما يثير الغضاضة او الأنفة ، كردّة فعل ، لظلم او معطب أو مهلك او اهتضام ، يكفي لكي يستوجب الالتحام الداعي الى المناصرة والنُصرة .

وهكذا ، يُسَهِّلُ ابن خلدون ، بصفاته هذه وانفتاحه المرن ، تحديث فكرته المميزة : العصبيّة .

---

(1) يقتبسها محمد عابد الجابري في المرجع المذكور سابقاً ، ص259 .

ولكن هذه القضيّـة ـ وعلى اهميتها ـ تبقى قضيّـة تختلف بعض الشيء عمّـا يشغل اهتمامنا في هذه الدارسة .

3 ـ في إطارها العام

I ـ في إطارها الاجتماعي

ورد في **لسان العرب** (1) ان العصبيّـة هي :

« ان يدعوَ الرجل الى نصرة عَصَبته والتألب معهم على من يناوِؤ هم ، ظالمين كانوا او مظلومين » .

ربما كان هذا التعريف للعصبيّـة هو تعريفها في مفهومها الجاهلي .ولكن ، حتى في هذا المفهوم وفي ذاك الإطار ، يبقى لها بعُداً حضارياً .

قد تريد ان تصفه ، وخصوصاً بالمقابل بالمفهوم الاسلامي الخلدونـي للعصـبيّة ، بالرجعي . افعل هذا اذا اردت .

ولكنك بفعلك هذا لا تنفي عنه علاقته بالبعد الحضاري .

II ـ في إطارها الديني

وتختلف الحالة مع العصبيّـة في إطارها الديني . إن بُعْدَها الحضاري ـ وخصوصاً الديني المرتبط بالحق ـ يزيد في قوتها .

ومن هنا ينبغي ان يدخل هذا الاعتبار في تشريح الغلب الخلدوني .
وسببه ؟

« الصبغة الدينيّـة تذهب التنافس والتحاسد الذي في اهل العصبيّـة وتفرد الوجهة الى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهـم شيء (2) ، لأن الوجهـة واحـدة ، والمطلـوب متسـاو (3) عندهـم ، وهم مستميتون عليه . واهل الدولة التي هم طالبوهم ،وان كانوا اضعافهم ، فاغراضهـم متباينة بالباطل ، وتخاذلهم لتقيّـة الموت حاصل . فلا يقاومونهم وان كانوا اكثر منهم بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء » (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص567) (4) » .

وهكذا يتعاون ، وعن طريق الدين ، الحق والقوّة : الحق متجنّـداً لمناصرة الدين ، والقوّة معبّرة عن العصبيّـة .

وتتسرّب الاعتبارات الحضاريّـة من خارج العصبيّـة الى داخل تركيباتها في نفوس المؤمنين فتوحّـد وجهتهـم ، بينما اعداؤ هـم تتبـاين اغراضهـم بالباطـل ، وتسـاوي في

---

(1) المرجع ذاته ، ص 251 .
(2) في هذا شيء من التهوّر وعدم الحذر .
(3) وفي هذا ايضاً .
(4) محمد عابد الجابري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص289-290 .

مطاليبهم ، بينما يختلف اعداؤهم في تقيتهم للموت فيتخاذلون ، وتدفعهم الى الاستماته ، (الاستشهاد) ، بينما يتخاذل اعداؤهم .

وكل هذه الاعتبارات تؤثر إيجابياً ، في تحقيق النصر .

« ولذلك كانت « الدول العامّـة الاستيلاء العظيمة المُلك اصلها الدين إما من نبوَّةٍ أو دعوة حق » (المقدّمة، الجزء الثاني ، ص 466) (1) » .

III ـ معادلة دقيقة : بين العصبيّة والحق .

غير أنّ ابن خلدون نفسه يكشف احكامه المسبقة وتشريعاته المنهجيّة وتحمسه المتهوس ـ الصفات التي يتصف بها مقتبسه السابق ، بما يبديه في المقتبس التالي :

« ثمَّ اقتدى بهذا العمل بعد ، كثير من الموسوسين يأخذون انفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في إقامته من العصبيّة ، ولا يشعرون بمغبّة امرهم ومآل احوالهم . والذي يحتاج اليه في أمر هؤلاء ، إما المداواة ان كانوا من اهل الجنون ، وإما التنكيل بالقتل والضرب ان احدثوا هرجاً ، وإما اذاعة السخريّة منهم وعدُّهم من جملة الصاعقين (2) » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص 471) (3) » .

وفضلاً عن إعادة النظر في الحكم السابق لابن خلدون ، وهو أمر يتجاهله ، وكأنه لا يعنيه ، ينبغي ان يستنتج القارىء المدقق المتيمّن بالآراء الخلدونية وواقعيتها ـ وهي ليست دائماً كذلك على ما يبدو ـ ان النصر عمليّة صعبة التقدير .

ومن اهم شروطه توفر القوّة العصبيّة .

وتبقى المعادلة الصحيحة ـ المعادلة المنتهية بصاحبها الى الانتصار ـ بين الحق والعصبيّة معادلة دقيقة .

ويظهر ان ابن خلدون لا يتصف بضبط النفس ولا بكبح الاعصاب تجاه من يتجاهلون شرط العصبيّة ـ عنصراً ضرورياً من عناصر الانتصار .

غير ان همنا هنا هو بُعدُها الحضاري .

وهي ، وحتى في انكسارها ، تبقى ذات صبغة حضاريّة .

ان هؤلاء ، وبلغة ابن خلدون نفسه واعترافه، «يأخذون انفسهم بإقامة الحق » . !

IV ـ وإطارها القِوَوي ؟

ويبدو أنَّ ابن خلدون ، ولواقعْيتِهِ المخشوشنة ، يتمادى في التركيز على العصبيّة الى

---

(1) يقتبسها محمد عابد الجابري في المرجع المذكور سابقاً ، ص 290 .

(2) اي « الكذابين » .

(3) المرجع ذاته ، .

حدٍّ ربما نسي معه بُعْدَها الحضاري ـ بعدها الخارجي .

وترانا ، وبطريقة استثنائية ، نقتبس مباشرة من الدكتور الجابري ، لأننا نميل الى الاعتقاد بانه يقرأ هذه الفكرة الخلدونية قراءَة صحيحة حيث يقول :

وفساد الحكم ، وفساد الاوضاع عموماً ، هو نتيجة شروط موضوعيّة معينة لا ينفع في تغييرها وعظ ولا إرشاد ، ولا نسب ولا شعوذة ، بل ولا مجرّد دعوة حق . . . . إن الشيء الوحيد الذي به تتغيّر الاوضاع هو قيام شروط وظروف موضوعيّة جديدة ، وعلى رأسها قيام عصبيّة قويّة بالمطالبة بالملك والقتال عليه . ذلك لأن « احوال الملوك والدول راسخة قويّة لا يُزحزحها ويهدم بناءَها إلا المطالبة القويّة التي من ورائها عصبيّة القبائل والعشائر » . (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص469) [1] » .

ويذهب ابن خلدون الى أبْعد من ذلك : الشرط الضروري لانتصار الشرائع هو العصبيّة القويّة .

« لو بَطُلت العصبيّة « لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها إلا بالعصبيّة » (المقدّمة ، الجزء الثاني ، ص 547) » [2] .

وهكذا ، وفي عالمنا الواقعي ، ومن وجهة نظر واقعي قح ، تستغني العصبية ، في إطارها القووي ، عن الاعتبارات الحضاريّة . انها تقدر ان تعيش بدونها .

أما الحضاريّات ، ومنها الشرائع ، فتحتاج للعصبيّة . « اذ لا يتم قيامها إلا بالعصبيّة » ! .

4 ـ العصبيّة والحضارة

وهكذا تكون قصّة العصبيّة والحضارة ـ وخصوصاً قصّة حياتها الخاصة ـ مشابهة لقصة الولد العقوق .

تنشأ العصبيّة بفضل اعتبارات حضاريّة كما تبيّن مما مَرّ .
ثم تنمو وتتطوَّر بفضل تعاونها ومساندتها من اعتبارات حضاريّة .
ولكنها ، وعندما تبلغ أشدَّها ، تستغني عن الحضارة ـ او قل يمكنها أنْ تفعل ذلك .

وكأني بالحضارة عندها تردد قول الشاعر :
« أُعَلِّمُه الرّماية كل يوم فلمّا اشتدَّ ساعدُهُ رَماني » !

رُبّ مدافع عن الفكرة الخلدونيّة يقول : انكم تتجنون عليها ! ان تقدر ان تقف

---

(1) المرجع ذاته ، ص318 .
(2) المرجع ذاته ، ص 302 .

على رجليها بدون مساندة الحضارة ، لا يعني انها تعتدي على الحضارة .

نقول ! وما هي الضمانة على انها لا تفعل عاجلاً ام آجلا ؟ ليست هنالك ضمانة .

والعصبيّـة ، في ذلك مثل الانسان تماماً ، يمكنها ان تتنكر لأصلها !

وابن خلدون ، ماذا تراه يقول لو اراد مداخلة هنا ؟

أخاله يردد : « هذا هو منطق الحياة . وحسبي أنني صورته على حقيقته بدون تبريج ولا مواربة ولا استحياء » !

« فمن منكم عنده رؤ ية افضل ؟ فليتفضّل بها » ؟!

نُجيبُ : نعم .

إنَّـها الالتزاميّـة ! وإنَّـكَ لَسْتَ بعيداً عنها كل البعد . ولا هي غريبة عنـك كل الغرابة .

أو لَمْ تتحسَّسْ ، وإنْ بحدسٍ بدائيّ جداً ، بعضاً من مقوماتها الأوليّـة وخلفياتها الحضاريّـة وتطلعاتها المستقبليّـة ؟!

القوّة والحريّة في الفكر الخلدوني

1 ـ ابن خلدون « والجهاد »

I ـ موقف غير خجول من القوّة

أ ـ المستند الأساسي

« اعلم ان الملّة لا بُدّ لها من قائم عند غيبة النّبيّ ، يحملها على احكامها وشرائعها ، ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاءَ به من التكاليف . والنوع الإنساني ـ ايضاً ـ بما تقدّم من ضرورة السياسة فيهم للإجتماع البشري ، لا بُدَّ لهم من شخصٍ يحملهم على مصالحهم ، ويَزَعُهم عن مفاسدهم بالقهر ، وهو المسمّى بالملك (ص 430) .

ثم يعقب ذلك مقارنة بين الملّة الإسلامية والملل الأُخرى ، من جهة الرياسة الدينيّة والرئاسة السياسيّة : انّ دعوة الدين الإسلامي تشمل جميع بني البشر ، وتتطلّب الجهاد ؛ ولذلك ترتبط الرئاسة الدينيّة بالرياسة السياسيّة ارتباطاً وثيقاً . ولكنّ الديانات الأُخرى لم تفرض الجهاد ؛ ولذلك لا يشتغل القائم بأمر الدين فيها بشيء من امور السياسة .

وفيما يلي نَصٌّ ما جاءَ في هذه المقارنَة :

«والملّة الاسلاميّة ، لّما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً او كرهاً ، اتحدت فيها الخلافة والملك ، لتوجه الشوكة من القائمين بها اليهما معاً . وأما ما سوى الملّة الإسلاميّة ، فلم تكن دعوتهم عامّة ، ولا الجهادُ عندَهم مشروعاً ، إلا في المدافعة فقط . فصار القائِم بأمرِ الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك . وانما وقع الملك لمن وَقَعَ منهم بالعرض ولامر غير ديني ، وهو ما اقتضته العصبيّة لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدّمناه . لأنهم غير مكلفين بالتغلّب على الأمم كما في الملّة الاسلاميّة ، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم » . (ص 231) (1) »

ب ـ الاسلام دين ودولة

يعبّر هذا المقتبس عن فكرة معروفة في الاسلام : أنَّ الاسلام ، بطبيعته ، دين ودولة في آن .

---

(1) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، القاهرة ، 1953 ، ص 631-632 .

ج ـ الاسلام دعوة شاملة

غير أنّ ابن خلدون لا ينطلق معتبراً هذه الموضوعة معطى ، لا يحتاج الى برهان ـ لا ينطلق من هذا المنطلق السهل . إنه يحاول ان يصل اليها نتيجة لمقدّمات .

من هذه المقدّمات ان الدعوة الإسلاميّـة « تشمل جميع البشر » .

إن دعوة الإسلام « عامة » .

د ـ « الجهاد »
والمقدّمة الثانيـة ؟ هي ان الجهاد في الاسلام مشروع .
وماذا يجعله مشروعاً ؟
عموميّـة الدعوة . « كان الجهاد فيها (الملّـة الاسلاميّـة) مشروعاً لعموم الدعوة !

هـ ـ مهمّـة الجهاد
ومهمّة الجهاد ؛ ماذا تكون ؟
« حمل الكافة على دين الإسلام طوعاً او كرهاً » .

و ـ مُقَارَنَةٌ
وتظهر هذه الموضوعات بشكل اوضح بالمقارنة مع الملل الباقية :
« وأما ما سوى الملّـة الإسلاميّـة ، فلم تكن دعوتهم عامّـة ، ولا الجهاد عندهم مشروعاً ، إلا في المدافعة فقط » .

ز ـ مشروعية الجهاد
وهكذا تختلف مشروعية الجهاد في الملّـة الاسلاميّـة عنها في « ما سواها » . في ما سواها ، يكون الجهاد مشروعاً فقط في المدافعة ـ اي في ردّ العدوان ، اي ، في الدفاع عن النفس .

أما في الاسلام فمشروعية الجهاد ذات حدّين اثنين ـ لا حدّ واحد ـ « حمل الكافة على دين الإسلام طوعاً او كرهاً » .

ح ـ اتحاد الخلافة والملك
ولهذا السبب بالذات ، « اتحدت » في الملّـة الاسلاميّـة ، « الخلافة والملك » .
ولماذا ؟
« لتوجه الشوكة من القائمين بها اليهما معاً » .

ط ـ « وقوع الملك بالعرض »
أما فيما سوى الملّـة الاسلاميّة « فوقوع الملك يكون بالعرض » .

« فصار القائم باعمال الدين فيها لا يعنيه شيءٌ من سياسة الملك . وانما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني » .

ي ـ العصبيّة ايضاً وايضاً

وماذا تراه يكون هذا الأمر غير الديني ؟

انه بكل بَساطة واختصار ـ العصبيّة .

« وهو ما اقتضته العصبيّة لما فيها من الطلب للملك بالطبع » .

ك ـ « التكليف »

« ولكن الديانات الأُخرى لم تفرض الجهاد » .

« لأنهم غير مكلفين بالتغلّب على الأمم كما في الملّة الاسلاميّة » .

وهذا يعني ان الجهاد تكليف في الاسلام .

وهذا التكليف يعني بدوره التغلّب على الأمم ـ « طوعاً او كرهاً » .

ومن هنا ترتبط الرئاسة الدينيّة بالرئاسة السياسيّة ارتباطاً وثيقاً في الملّة الاسلاميّة .

أما في الديانات الأُخرى ، ولانهم غير مكلفين بالتغلُّب على الأُمم كما في الملّة الاسلامية ، ولانهم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم ، لا يشتغل القائم بأمر الدين فيها بشيء من امور السياسة ـ إلا بالعرض .

II ـ الجهاد والحقوق الطبيعيّة

تتبيّن الآن ، وبشكل اوضح ، العلاقة بين الجهاد وبين الحقوق الطبيعيّة . ولهذه العلاقة بعدان مختلفان :

الأول ، يتمحور حول فكرة التكلف .

والثاني ، يتمحور حول مهمّة الجهاد .

أ ـ خلاف إسميّ

وقد مرّت بنا مناسبات مغايرة بينا فيها ان الخلاف بين القول « بالتكليف » والقول « بالحقوق » في التعبيرين « التكليف بالجهاد » و« الحقوق الطبيعيّة » هو خلاف اسميّ وحسب ـ طالما أن الاثنين يقومان بالمهمّات ذاتها .

ب ـ وخلافٌ جوهري

فالجوهر إذن بالمهمّة لا بالاسم .

غير أنَّ المهمّة هنا قد تغيّرت بعض الشيء ـ بل بشيء جوهري جدّاً . كنا نعالج الجهاد بصفته مدافعة .

وقد اصبح الآن ـ وحسب التفسير الإنخلدوني له ـ ذا حَدٍّ آخر .

ج ـ الحدّ الآخر للجهاد

ويبدو هذا الحد بكل وضوح في قول ابن خلدون ، جواباً عن تساؤلنا : ومهمّة الجهاد ماذا تكون ؟ ، حيث يصرّح : إنما هي في حمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أوْ كرهاً » .

وهذه « الكرها » هي بالذات الحدّ الآخر ـ الحدّ الذي يخلق مشاكل الجهاد مع الحقوق الطبيعيّة .

إنَّ احدَهما هو النقيض للأخرى .

انه التحدّي الذي يستحث قوى الحقوق الطبيعيّة للتأهب والاستعداد للمعركة ، بل لخوض المعركة بكل ضراوة اذا اقتضى الامر ذلك ـ وكثيراً ما يقتضي الأمُر ذلك .

III ـ الجهاد : تفسيراته المغايرة

وفي هذا التناقض بالذات تكمن الدواعي جميعها ـ على ما يظهر ـ لإعادة النظر بمفهوم الجهاد .

وهذه الاعادة نظر هي بالضبط ما صادفناه في معالجاتنا السابقة .

ويخرج عند هذا الحدّ بالذات بحث الموضوع عن دائرة اهتمام هذه الدراسة .

2 ـ اهميّة التفسير الخلدوني

وتُفْتَحُ أمامنا كُوّةٌ ـ هكذا ـ نتطلع منها الى اهميّة التفسير الخلدوني للجهاد ـ التفسير الجريء وغير المعقّد بالنسبة للقوّة ، وربما بالنسبة لغيرها من الاعتبارات .

انه يضع القضية ـ بالاحرى يساعدنا على وضع القضيّة ـ في اطارها الحضاري وبطريقة تنخع وتهزُّ بعنف . وهكذا فلا يمكنك ان تمرَّ بها بلا مبالاة دون ان تُتّهم بغلاظة الجِلْد .

3 ـ ابن خلدون والحرب

I ـ الحرب والجهاد

ويبقى مفهوم الحرب لدى ابن خلدون اوسع من مفهوم الجهاد . ولذلك سنحصر بحثنا في هذه الدراسة بالعناصر التي تشترك ، بوشيجه او بأُخرى ، بين الاثنين : الحرب والجهاد .

أ ـ الحرب « أمر طبيعي في البشر »

يقول المغربي :

« اعلم ان الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة ، منذ برأها الله » .

كما يقول : « وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض . ويتعصّبُ لِكُلٍّ منها أهل عصبيته . فاذا تذامـروا لذلك ، وتوافقت الطائفتان ـ إحداهما تطلب الإنتقام والأخرى تدافع ـ كانت الحرب . وهو أمر طبيعي في البشر . لا تخلو عنه أمّة أو جيل » (ص 271 من المقدّمة ، طبعة عبد الله البستاني في بيروت ، وطبعة مصطفى محمد في مصر)[1] » .

فهل يقصد ابن خلدون بقوله إنَّ الحرب امر طبيعي في البشر ، « لا تخلو عنه أُمّـةٌ او جيل » . ؟ ام إنّـه يقدّم ما يَصِفُهُ هذا التعبير الأخير بيّـنة على موضوعته ؟

بكلمات ثانية هل التعبيرُ « لا تخلو منـه أمّـة او جيل » مرادفٌ للمصطلـح « امـر طبيعي » ؟ ام إنه ، بالأحرى ، بيّـنة ترمي ، في تفكير ابن خلدون ، الى اثباته ؟

غير أنه ، وفي الحالين معاً ، تبقى الحرب ، حسب ابن خلدون ، امراً طبيعياً .

ب ـ اصل الحرب : إرادة انتقام

ويتخذ ابن خلدون ، هنا ، موقفاً من اصل الحرب : « وأصلها ارادة انتقام بعض البشر من بعض » .

ولا بُدّ ان يتذكّـر قارىء ابن خلدون المدّقق ـ في هذا السياق ـ بحث ابن خلدون في اصل الوازع ـ اصل السلطة السياسيّـة . لقد كان هذا الأصل هناك « طبيعة العدوان » في الإنسان .

وارادة الانتقام تفترض ، منطقياً وعملياً ، حصول الظلم ، او التعدي .

اذاً ، يكون الاصل في الحرب هو الطبيعة العدوانية في البشر ـ وهذا يفسرّ وقوع الظلم او التعدي .

عندها تأتي ، كردّةِ فعل على حصول ذلك الظلم ، ارادة الإنتقام .

وربما تجاهل ابن خلدون الرجوع الى منبت الحرب لعلمه ان حصـول الظلـم او التعدي عن طبيعة العدوان في الطبيعة البشريّـة قد لا يقود الى حصول الحرب فعلاً . قد يحصل العدوان دون ردّة فعل ، فلا تحصل الحرب .

ولكن هذه الحجّة لا تفي بالغرض . وذلك لأن إرادة الانتقام ، هي بدورها ، قد تحصل دون ان تحصل الحرب .

لكي تحصل الحرب يجب ان يتوافر ، فضلاً عن ذلك ، شرطان آخران :

الأول : أن « يتعصّب لكل منها اهل عصبيّـته » .

---

(1) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، القاهرة ، 1953 ، ص 10 وص 391 .

والثاني : « ان يتذامروا لذلك ، وتتوافق الطائفتان » ـ على التذامر .

ولهذا يبقى السؤال : لماذا لم يذهب ابن خلدون الى المنبت الاصل عندما تعرض الى مناقشة اصل الحرب ، في هذه المناسبة بالذات ، سؤالاً مفتوحاً .

وذلك لأن محاولتنا لسدّ الثغرة التي تتركها معالجة ابن خلدون للموضوع لا تبدو ، وإنْ انسجمت مع التفكير الخلدوني العام ، مقنعة وكافية .

ج ـ أسباب « هذا الانتقام »

وتتردد القصّة ذاتها ، بالنسبة لمعالجة ابن خلدون أسباب الأسباب الداعية للحرب . « وسبب هذا الانتقام في الأكثر » . ما هو سبب هذا الانتقام ؟

ويجيب ابن خلدون بالتالي :

« (أ) ـ « إما غيرة ومنافسة » .

(ب) ـ « وإما عدوان » .

(ج) ـ « وإما غضب الله ودينه » .

(د) ـ « واما غضب للملك وسعي لتمهيده » .

« فالأول أكثر ما يجارى بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة .

« والثاني ـ فهو العدوان ـ أكثر ما يكون من الأمم الوحشيّة الساكنين بالقفر ، كالعرب والتركمان والأكراد واشباههم . لأنهم جعلوا ارزاقهم في رماحهم ، ومعاشهم فيما بايدي غيرهم ، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب . ولا بغيةلهم فيما وراء ذلك ، من رتبة ولا ملك . وانما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم .

« والثالث هو المسمّى في الشريعة بالجهاد .

« والرابع ، هو حروب الدول مع الخارجين عليها ، والمانعين لطاعتها .

« وهذه أربعة اصناف من الحروب ، الصنفان الأولان منها حروب بغي وفتنة ، والصنفان الاخيران حروب جهادٍ وعدل . » (ص 271 من المقدّمة ، طبعة عبد الله البستاني في بيروت ، وطبعة مصطفى محمّد في مصر) »[1] .

يصح بالنسبة لهذه الأسباب ما سبق وقررناه بالنسبة لارادة الإنْتقام .

د ـ نوعان من الحرب

يميّز ابن خلدون ، على ما يظهر ، بين نوعين من الحرب : « حروب بغي وفتنةٍ » ، و« حروب جهادٍ وعدل » .

وليس من الواضح تماماً ما هو المقياس الذي يستند اليه ابن خلدون للتمييز بين

(1) ساطع المصري ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 391 ، و « التنبيه الهام » ص 10 .

هذين النوعين .

ولذلك نسند تمييزه هذا الى الجو الحضاري الذي عاش فيه وتبنّى بعض قيمه او بعض مجموعات من تلك القيم دون ان يتعمّق بدراستها الدراسة الوافية والمتعمّقة .

وواضح ان الدين يأتي في الدرجة الأُولى على ذلك السلم .
ويأتي بعد هذه الدرجة القيم التي يدعَمها الدين ـ وهذا امر طبيعيٌ جداً .

ويأتي العدل في طليعة هذه القيم .

II ـ مبرّرات القوّة

أ ـ تحتاج القوّة الى تبرير

نُضْطَرُّ ، في ضوء هذا المقتبس ، الى تعديل موقفنا بالنسبة للسؤال : ماذا يبرّر استخدام القوّة ؟ في إطار الفكر الخلدوني .

لقد سبق وبينا ، وبناءً على مقتبسات محددة ، ان هذا السؤال لا تَصِحُّ إثارتُه في سياق الفكر الخلدوني .

ذلك لأن القوّة تبرّرُ ذاتها في ذلك السياق .

أما الآن ، فنرانا نتواجه وموقف مغاير لابن خلدون .
ويخْتزَلُ هذا الموقف في التنويه ، من قبلَ ابن خلدون نفسه ، بأنَّ لاستخدام القوّة ـ الحرب ـ مبرّرات .

ومن هذه المبرّرات ان يكون سبب الحرب « غضب الله ودينه » .
ومنها ايضاً ان يكون سببها « غضباً للملك وسعياً لتمهيده » .

ب ـ مبررات الالزام السياسي

فهل هذا يعني ان الالزام السياسي لا يتفرّع نوعين إثنين ! الزام مُبَرَّر وإلزام غير مبرّر ؟

اذا اقتصرت بيّناتنا على المقتبس المدروس هنا كان جوابنا عن هذا السؤال بالايجاب . ذلك لأن هذا هو مضمون هذا القول : عندما يكون سبب الحرب غضباً للملك وسعياً لتمهيده ، اصبح من النوع الثاني حسب التقسيم الخلدوني : « حروب جهادٍ وعدل » ـ اي استخدام القوّة ، او الالزام ، المبرّر .

ج ـ ابن خلدون يناقض نفسه ؟

وهل نقدرُ ان نَتَّهم ابن خلدون بانّه يناقض نفسه بالنسبة لهذه المسألة ؟ طبعاً . إنه يتخذ مواقف متناقضة من مسألة : هل تحتاج القوّة الى مبرّرات تجعل استخدامها مشروعاً ؟

د ـ موقف وتصحيحه

هذا هو وصف ابن خلدون لتصرّف « الامم الوحشيّة الساكنين بالقفر ، كالعَربَ والتركمان والأكراد وأشباههم » .

« جعلوا ارزاقهم في رماحهم ، ومعاشهم فيما بايدي غيرهم ، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب ، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك ، من رتبة ولا ملك . وانما همهم ونصب اعينهم غلبُ الناس على ما في ايديهم » .

وهذا حسب تصنيفه يأتي من النوع الأول : « حروب بغي وفتنة » .

والتصحيح ؟ أنْ تتمادى طموحاتهم : أن تصبح لهم بغيةٌ فيما وراء ذلك من رتبةٍ أو ملك . !

III ـ عودة الى الجهاد

أ ـ الجهاد والحقوق الطبيعية

لقد سبق وأشرنا الى ان الجهاد ، بحدٍّ من حَدَّيه ، يتصادم والحقوق الطبيّعيّة ـ أَوْ بعض مهماتها الأوليّة .

وعندما يحصلُ هذا التصادم ماذا يكون موقف ابن خلدون منه ؟
لم يعطِ ابن خلدون جواباً علنيّاً عن هذا السؤ ال .

غير أَننا نقدر ان نجيب عَنْهُ بسهولة باسم ابن خلدون وبفضل ما نعرفه من افكاره ذات العلاقة . هذه هي سنة الحياة : نخاله يقول .

ب ـ الجهاد أبْقى

ومع ايهما ينحازُ ابن خلدون ؟
سهل جدّاً ان نقرّر موقفه من هذا السؤ ال ايضاً : الجهاد ، في قاموسه ، ابقى وأوْلى بالاهتمام .

4 ـ القوّة والحريّة

I ـ مقابلة حضاريّةِ

نتتهي من هذه الدراسة باستنتاج خطير .

بقدر ما ركّز ابن خلدون على اهميّة القوّة وتلّمس تسرُّبات فعاليتها في قضايا العمران ، بقدر ما ساهم في توعية قارئيه على ضرورتها اساساً مكيناً لمطلق حضارة او عمران .

وقد كان ، بذلك أيضاً ، ذا رؤ يةٍ مستقبليّة تكرّم التاريخ فَتُبَتّتْ طموحاتها

وحدسها الثاقب .

وبقدر ما توفق ابن خلدون بآرائه بالنسبة لمصير القوّة ومستقبليتها ـ الأمر الذي هيّأ لنا فرصة جعلها شاملة وبالتالي عنصراً قويّاً في تركيبة ايديولوجيّة معاصرة وناجحة ، بذلك المقدار بالذات ، تعثرت احساساته وتطلعاته بالنسبة للحريّة .

إنها تكاد لا تجَدُ لها مكاناً يليق بها في نظام تفكيره .

II ـ طموحٌ مستقبليٌّ

هنا ، عند هذه النقطة بالذّات يجُد المهتمّون بعصرنة الفكر الخلدوني وتحديثِهِ فرصة سانحة لممارسة عبقرياتهم : ـ

أن يحُرروا الحريّة من عقالاتها الخلدونيّة ويدفعوها ، متساندةً والقوّة ، وبكفاءاتها الخلدونيّـة الملائمة ، قوّة تفعل فعلها في التاريخ وتنشط الإنسان ، صانع التاريخ ، موجهة اياه ، عبر الصعاب والمسالك الوعرة ، الى مناخات القمم ورؤوس الجبال ـ جبال المدنية الانسانيّـة !

ضهور الشوير في 15/3/1983 .

الفهرس

السياسة العمرانية كما يعبر عنها طاهر بن الحسين 31

مفاهيم المبادىء والأسباب والطبيعة 91

ابن خلدون والعقد الإجتماعي 115

الفردانية الخلدونية 121

هذا الكتاب

« وتعظم الاهميّة والصعوبة معاً عندما تبغي ، ونحن نبغي بالتأكيد ، إخضاع فكر ابن خلدون ذاته للنقد العلمي الحاسم والدقيق .

وتعظم مسؤوليتنا اكثر واكثر اذا اردنا ، ونحن بالفعل قد اردنا ، ان نربط اسهامات ابن خلدون بتطور الحضارة الانسانيّة ـ وخصوصاً بمرحلتها الحاضرة ـ على ما يتوفر لنا ذلك طبعاً .

غير ان الربط الذي نقوم به ـ وهذا مما يميّز هذه الدراسات عن غيرها ـ هو ربط علمي دقيق يختلف اختلافاً جوهرياً عن الربط الفكري العام . فإذا اعتبرت اسهاماً خلدونيا وتداً مثلا كان الربط الذي نتبناه نوعاً من السلم المنصوب عند هذا الوتد والذي تتسلّق درجاته درجة درجةً الى منصة معينة . بالمقارنة مع هذا الربط يكون ربط الآخرين عقد آخر الخيط الذي يتعلّق اوله بطيّارة من القصب والورق بهذا الوتد . فبينما تتلاعب الرياح ـ رياح الاهواء والايديولوجيات ـ بالثاني يبقى الأول ثابتاً جامداً في وجه الأعاصير الغاضبة .

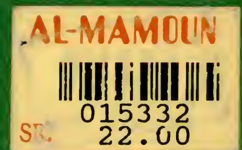
هذا مع العلم ان لكل تشبيه حدوده . وما زاد عن هذه الحدود فهو من الشيطان !

ثم انك تعرف وتميز في ربطنا متى ينتهي الاسهام الخلدوني ولماذا ينتهي ومتى يبدأ ترميمنا له ولماذا . أما في الترميات الأخرى فتتحير لدى بحثك عن تلك الحدود .

وهكذا فنحن نقصد ، عبر هذه الدراسات ، ان نتعرّف الى فكر ابن خلدون ، وان نصحّح تشويهات الدارسين لهذا الفكر ، وان نغربله فنميّز غثّة من سمينه ، ثم ، ان نربط اسهاماته القيّمة بقضايا الحضارة الانسانية المعاصرة .

وهذه هي ، على ما نظن ، الطريقة الأفضل لتبيان دوره الرائد في بناء حضارتنا الحديثة » .

الناشر



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

